

# رسائل الكندي في الفلسفة

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

## القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها  
الفاعل الحق والفاعل الناقص - تنهى جرم العالم  
مالانهاية له - وحدانية الله وتنهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الهادي البوريدة

الطبعة الثانية

منقحه ومصححه

يطلب من

دار الفكر العربي  
لجنة التأليف  
مكتبة الخانجي  
القاهرة



# رسائل الكندي لفلسفة

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

## القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها  
الفاعل الحق والفاعل الناقص - تناهى جرم العالم  
مآلا نهاية له - وحدانية الله وتناهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الحميد البوريري

الطبعة الثانية

منقحة ومصححة

مطبعة حسّان

١٩٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

# الإهداء

إلى روح أستاذي طيب الذكر المرحوم  
الشيخ الأ كبر مصطفى عبد الرازق  
الذي شجعني وساعدني على نشر هذه الرسائل  
محمد عبد الهادي أبو ريطة

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد  
وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين — وبعد :

هذا هو القسم الأول من الطبعة الثانية لرسائل الكندي التي كنت قد  
نشرتها ، بحسب مخطوط أيا صوفيا ٤٨٣٠ ، منذ أكثر من ربع قرن<sup>(١)</sup> .

وإني ، إذ أقدم هذه المجموعة الأولى منها ، أرجو أن تلوها مجموعات أخرى  
تشمل بقية الرسائل التي سبق لي نشرها ، ورسائل ونصوصاً أخرى كنت  
قد أعدتها للنشر وحالت الأسفلاردون إخراجها للقراء .

وهذه المجموعة الأولى تضم أكبر وأهم كتاب حفظته لنا الأيام من  
مصنفات الكندي الفلسفية ، ومعها رسائل أخرى ذات صلة وثيقة بفلسفته :

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى .

رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

» في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز .

» إيضاح تنامي جرم العالم .

» فيما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذي يقال لا نهاية له .

» في وحدانية الله وتنامي جرم العالم .

وكل هذه الرسائل مرتبطة في الموضوع ، وبعضها يتناول فكرة أساسية

في تفلسف الكندي ، كما بينت ذلك في تقديم كل منها .

---

(١) نشرتها دار الفكر العربي عام ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .



وهذا التقديم لكل رسالة بشرح خطتها وأهم ما فيها من أفكار ، بحيث  
يجد القارئ في هذه المقدمات جوانب من آراء فيلسوف العرب .

ولست بحاجة إلى القول بأن هذه الطبعة الجديدة تمتاز على سابقتها  
بإضافات وإيضاحات في المقدمات وتصحيح لبعض المواضع بعد مزيد من  
تأمل الأصل المخطوط المسير القراءة والاستعانة في التصحيح بمصادر مخطوطة  
أخرى ومراجع ثانوية تناولت آراء الكندي .

والقارئ لا يجد في هذه الطبعة الجديدة المقدمة الإضافية التي كانت للطبعة  
الأولى واشتملت على وصف مخطوط استانبول وعلى آراء الكندي الفلسفية .

والحق أنه بعد نشرتنا لوسائل فيلسوف العرب ظهرت على أساسه  
دراسات كثيرة لجوانب من فلسفته ، بلغات مختلفة ، كما نشرت نصوص  
قليلة له ، وذلك خصوصاً بمناسبة مهرجان بغداد والكندي عام ١٩٦٢ .

ومع أنه قد ظهرت دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صبغة أكاديمية ،  
فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية  
لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال ، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً ،  
وإنه مشغل بإعدادها للنشر ، بالاشتراك مع بعض الباحثين الشباب الذين  
هكفوا على دراسة الكندي .

وإنى لأرجو ألا يطول انتظار القراء حتى يجهدوا لي كتاباً وافياً بفلسفة  
الكندي وآثاره ، بتوفيق الله ، كما أرجو أن أكون بإخراج رسائل فيلسوف  
العرب من جديد على نحو أوفى وأكمل ، معيناً للباحثين والقراء على دراسة  
فلسفته دراسة أعمق وأوسع والله الموفق ؟

القاهرة : في رمضان سنة ١٣٩٨ هـ محمد عبد الهادي أبو ريدة

أغسطس سنة ١٩٧٨ م

## كتاب الكندي في الفلسفة الأولى

### مقدمة

هذا الكتاب أطول ما بين أيدينا من مصنفات الكندي ، كتبه  
الخليفة المعتصم بالله الذي ولي الخلافة بين عامي ٢١٨ و ٢٢٧ هـ (٨٣٣-٨٤٢ م).

ونحن نعلم أن الكندي كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب  
نائبه أحمد<sup>(١)</sup> . ولا شك أنه كتب هذا الكتاب أيام صلته بقصر الخلافة  
وحظوته فيه ، بدليل ما نجده في أوله من رفع لشأن المعتصم وإشادة بآبائه وبما  
تتمسك بهداهم من الخير . ويشير الكندي في كتابه « في الإبانة عن العلة »  
« الفاعلة القريبة للكون والفساد » إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام كأنه تهديد ، وهو يدل على  
محو تصور الكندي ، الفيلسوف العربي ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث  
عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف  
الكامل الفلاسفة .

والفلسفة عنده شرف على جميع العلوم ، والشرف الأعلى على فروع الفلسفة  
بأنها هي الفلسفة الأولى التي هي : « علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » .  
ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة  
أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت  
الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول أو العلة الأولى ، فلا جرم أن يقرر الكندي

(١) تنبيه صوان الحكمة للبيهقي ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ من ٢٥ .



أنها أعلى العلوم الفلسفية مرتبة ، وأن يتمثل له الفيلسوف للنام رجلا محيطه .  
بهذا العلم الأشرف .

\* \* \*

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العمل الأربع المعروفة عند أرسطو والماثورة  
في الفلسفة العربية ، مسمياً لها بأسماء تظهر فيها ملامح مرحلة البداية في وضع  
المصطلح الفلسفي العربي كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه<sup>(١)</sup> ، يتكلم عما  
يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها في غير موضع  
من تأليفه الفلسفية ، وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، ما ، أى ، لم ؟

١ — السؤال عن إنسيّة الشيء ، بمعنى هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، بمعنى ما هو ؟ أو : تحت أى جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أى الأشياء هو ؟ بمعنى أى فصل يميزه وسط الجاس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، بمعنى لم هو ؟ اعني السؤال عن هلته الغائية  
أو التمامية كما يقول .

ويقول الكندي إنه إذا اجتمع السؤال عن : ما هو الشيء ؟ وأى شيء  
هو ، كان ذلك مجناً عن النوع .

ثم يتكلم عن كيفية انبناء العلم بشيء من العمل الأربع على العالم بالآخر :  
فالعلم بعنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ، والعالم بعورته يتضمن العلم بنوعه .

---

(١) يسميها : العنصر ، معنى المادة أو العلة المادية وهذه تسميتها غالباً بعد الكندي .  
الصورة ( العلة الصورية ، فيما بعد ) ، الفاعل ( أو العلة الفاعلية أو الفاعلة ) ، وأخيراً العلة  
المتمة أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « مامن أجله كان الشيء » . معنى العلة الغائية بحسب  
الإصطلاح الفلسفي بعد الكندي . راجع فيما يتعلق بالعمل كلما أكثر تفصيلاً في رسالة  
الكندي في « الابانة عن العلة القريبة الفاعلة للسكون والفساد » .



(أنظر ما يلي ص ١٦) ، وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذى يميزه ،  
والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بمحدد الشيء وحقيقته .  
ويتهى المؤلف إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ،  
لأن الفلسفة كلها تنطوى في علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أولية هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ،  
والجلوس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

\* \* \*

بلى ذلك كلام لكندى شبيه بما نجده عند كبار المفكرين<sup>(١)</sup> ، من  
شعور بهظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كلمة أحد ، ومن شعور بقصر  
حياة الباحث ، رغم الساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط  
بالحقيقة أحد ، وشعور بتضامن الباحثين في الفلسفة في الوصول إلى الحق في  
أثناء مجتهم الدائم عنه ودأبهم في جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من  
تمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيء الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم  
أصح فكرة عن الحق .

وفيلسوفنا بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين  
صدق المتفلسفين من غير العرب ، وهو هنا يقصد أرسطو ، حين قالوا إن  
جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأمله الحق من جهد ، حتى إن  
البعض لم ينل منه شيئاً .

وهو إذ يحس بهذا السبب العالى الذى يربط بين طالبي الحق ، يشعر  
الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان  
يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ، وهو يستحسن في هذا

---

(١) منذ أرسطو في أوائل كتابه « ما بعد الطبيعة » .

اللباب ما أثر عن أرسطو من قوله بوجوب الشكر لأباء من جاءوا بشيء من الحق ، فضلاً عن وجوبه لأبنائهم .

\* \* \*

يأتى بعد هذا تقدير لقيمة الحق وشرفه وحض على وجوب استحضاره واقتنائه ، أياً كان مصدره ، وهذه خاصة جميلة تتجلى ، عند الكندى وتبر عن الحكمة العالية التى تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضررك من أى إناء خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » ، التى تبين فى الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول هدم بالآفكار الأجنبية عنهم ، فى الاتفاف بهذه الأفكار وضما إلى تراثهم الفكرى ، أياً كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تنسم بسمه الحق ، لأنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندى نفسه .

\* \* \*

ثم يعرض المؤلف فى بيان طريقته فى التأليف : « هى تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأبسر ، ثم إكمال ما لم يقولوه وافية ، وذلك بما يودى إليه الجهد والبحث ، لكن دون توسع فى حل العقدة الملتبسة فى المسائل العويصة .

وهو ينبه على السبب الذى يدهوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسوء تأويل كلامه بعض المتسمين بالعلم فى عصره المتوجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفى ميدان الحق أدياء . وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندى وعلى وجود خصوم للفلسفة فى ذلك العصر الذى عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحفظ النفس التى تحجب عن البصيرة نور



الحق ، وهم الذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزورة ، وهو يصنفهم بأنهم المتجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شيء .

ويُدخل المؤلف في ذلك دفاعاً عن الفلسفة التي هي ، بحسب تعريفه ، علم الأشياء بحقائقها ، مبيّناً أن الفلسفة تحوى علم الربوبية والوحدانية والفضيلة وجملة العلوم النافعة ، وهذا ما جاءت به الأنبياء .

ثم يحاول أن يلزم خصومه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة : ثم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ، وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيحتم عليهم تقديم الدليل على رأيهم ، وهذا الدليل لا بدّ لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التي هي علم الأشياء بحقائقها<sup>(١)</sup> .

ثم يسأل الله المطلع على السرائر ، التوفيق والحفظ . وهنا نقرأ دفاعاً يدل على إيمان عميق ، يذكرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين ومقائده من جهة أخرى ، مثل إبراهيم النظام وغيره ( راجع كتابنا عنه ص ٧١ ) .

ويريد الكندي من تأليف كتابه إقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق بإدلة تقمع كفر الجاحدين وتهتك سجوف فضائهم ، وتبين عن هورات مناهجهم المردية في الملاك . فهو بطل هرني جرى مخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن أصول العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإنكارية المعادية ، وأيضاً أمام الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ، ويؤمنون أنهم يدافعون عن الدين :

\* \* \*

(١) يحسن بالنظر أن يضع كلام الكندي في هذا الكتاب حول طريقته في التأليف ، وكلامه في الدفاع عن الفلسفة ، بأزاء كلام ابن رشد في كتابه « فصل المقال » حول هذين الموضوعين ، وأن يقارن بينهما ويلاحظ اجتهاد كل منهما في توطين الفلسفة بين المسلمين .

بعد هذا يتكلم المؤلف في « الفن الثاني » عن « الوجود » الإنساني ، وهو يعني بذلك — بحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ، أى ما يدركه ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفي الوقت نفسه أبعد عند الطبيعة ، وهو الإدراك الحسى للجزئيات ، فهو قريب من الإنسان ، لأن الإنسان يجده بالحس ؛ وهو بعيد عند الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثل فى النفس . وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط فى أن كل شئ هو فى تغير مستمر (  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\iota\ \rho\epsilon\iota$  ) = كل شئ يجرى ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندى .

والثانى عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود للعقل ، أى إدراك لما يدركه ، أى إدراكه للكليات من أنواع وأجناس .

ثم يجادل الكندى أن يثبت ذلك بوجود هذه الكليات ، أعنى الأنواع المعنوية الثابتة فى النفس من غير مثال ، كشبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه القضايا الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لا متمكن فيه ، لتحتم وجود المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من المتضايقات المنطقية التى لا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء ، خارج العالم ، فلأن القول به يؤدى إلى القول بوجود جسم لا نهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه



يحتتم وجرد جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل <sup>(١)</sup> :  
على أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلافاً أو ملاءاً ،  
فكرة أساسية في مذهب أرسطو .

\*\*\*

على هذا النحو يتحدد أمام الكندي موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتحدد  
أيضاً منهج البحث فيه .

أما الموضوع فهو غير هيولاني ، يعنى غير مادي ، ولا تعلق له بالمادة ؛  
وليس له مثال في النفس ، ويوصل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندي يتكلم عن الخلق المنهجي الذي وقع فيه  
بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بمثل موضوعاتها في  
النفس ، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة الخيلة ،  
كأصحاب الخطب والشعراء والفصاحين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة يخالف  
لموضوع الطبيعة في ماهيته وأحكامه . والأول واضح تماماً ، يتجلى بذاته في  
العقل ، فلا حاجة إلى تمثله في النفس ؛ ومن أبي إلا تمثله فإنه لا يدركه ، ويكون  
كلوطوط الذي تعيش عينه من رؤية الأشياء الواضحة في شعاع الشمس .

وعلى أساس الفكرة الأساسية لـ كـ نـ دى في أن لكل موضوع منهجاً  
خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين في الطبيعة ممن امتثل الطريقة  
الرياضية ، لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له . وكأنه يريد أن يصل من

---

(١) هذا أصل أسامى عند الكندي ، نجده في كثير من رسائله مثل رسالته « في  
مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له . . . الخ » و « في إيضاح تنامي جرم العالم »  
و « في وحدانية الله وتنامي جرم العالم » . وفي هذا الأصل ، كما في الرأي القائل بأنه  
لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلا ولا ملاء ، يتفق الكندي ومتكلمو الاسلام مع أرسطو .

هذا إلى أن المنهج الرياضي يصلح للبحث فيها بعد الطبيعة .  
ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة<sup>(١)</sup> ، فإن السكندى ينتهى من  
ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها ،  
فيقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالا يتحرك » .

\* \* \*

ويلاحظه فيلسوفنا إلى أنه ينبغي ألا يطلب في كل مطلوب المعرفة البرهانية ،  
لأن البرهان لا يكون إلا في بعض الأشياء ، ولأنه لا يمكن أن يكون لكل  
برهان برهان ، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلم على الإطلاق --  
لأن مالا يصل الإنسان إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه . ثم يذكر أنه  
يجب في الرياضيات طلب البرهان لا الإقناعات ، ويشير إلى أن لكل « نظر  
يميزى ( نظر عقلى يقصد منه معرفة سميات موضوعه ) « وجوداً خاصاً »  
( طريقة خاصة في المعرفة بموضوعه ) ، بحيث تؤدي مخالفة هذه القاعدة إلى  
ضلال كثير من الباحثين . وبعد هذا كله ينتهى إلى أنه لا ينبغي أن نطلب  
في العلم الرياضى إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل  
العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ( الأنيسة ) ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في  
أوائل البرهان برهاناً .

\* \* \*

ثم ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفاهيم والمعانى ، مبتدئاً بتعريف  
« مفهوم في غاية الأهمية » وهو مفهوم « الأزل » وأحكامه ، خصوصاً القدم ،  
وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزل هو الذى

(١) يعرف السكندى في أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها  
« علة الحركة والسكون عن حركة » ، وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضاً في رسالته في « أنه  
طبيعة الملك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة » .

لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما يلشأ عن القول بضدها من تناقض . وغرض الكندي من ذلك هو إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية ، كما زعم أرسطو<sup>(١)</sup>

• • •

يمضي الكندي بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لانهاية له بالفعل ، مقدماً لذلك مقدمات رياضية منطقية نجدها في رسائله الأخرى ، مثل رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني « في إيضاح تنامي جرم العالم » ورسالته « في مائية مالا يمكن أن يكون لانهاية [ له ] وما الذي يقال لانهاية له » ، وخصوصاً في رسالته إلى علي بن الجهم « في وحدانية الله وتنامي جرم العالم » . والمقدمات والآراء التي يذكرها لا تختلف خصوصاً عما في الرسالة الأخيرة إلا قليلاً ، ومعظم هذه الرسالة الأخيرة موجود في كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ .

ويثبت الكندي تنامي الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملًا ما نجده في رسائل أخرى<sup>(٢)</sup> ، ثم ينتقل إلى الكلام في أنه لا بد ، إذا وجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفي أن جرم الكل (جسم العالم) متحرك بالضرورة .

وهنا يحاول أن يبطل الرأي القائل بأن يكون العالم متحركاً من سكون كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو بيينه :  
وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً من عدم ، أو يكون قديماً ؛

(١) إهتم الكندي بتحديد بعض المفاهيم وتوضيحها ، ومنها ، إلى جانب مفهوم « الأزلي » مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالمعنى الحق التام والمعنى المجازي الناقص ، ومفهوم « الانتهاء » و « اللامتنامي » ونحو ذلك ، مما هو أساس المذهب الكندي الفلسفي المخالف لمذهب أرسطو .

(٢) نجد هذا الكلام عن الحركة أيضاً في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتنامي جرم العالم » وفي رسالته « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » .

فإن كان موجوداً من عدم فإن تَـهَوُّبَهُ أبعأ ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً  
مشاراً إليه بقولنا : هو ، بعد أن لم يكن ، هو كون .

والكون أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندي في مواضع أخرى ( فيما يلي  
مثلاً ، وفي رسائل أخرى ) .

وإذا كان هذا الكون ( الحركة ) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذات  
جرم العالم .

وإذن فوجود العالم ( كونه الذى هو حركة ) لا يسبق الحركة .

وقد كان الفرض أنه كان ساكناً ؛ فهو موجود ساكناً ومعدوم  
ساكناً ، وهذا تناقض .

وإذن فالجرم ، إن كان موجوداً من ليس ( من عدم ) ، لا يمكن أن  
يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكناً ، ثم تحرك .

ولو أنه كان لم يزل ساكناً بالفعل ثم تحرك بالفعل ، لوقفنا في تناقض آخر  
وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

\* \* \*

ثم يتكلم الكندي عن تسابق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق  
بعضها بعضاً . وكلامه هنا مثل كلامه في رسائله الثلاث التى تقدمت  
الإشارة إليها .

وهو يتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون  
جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناه :

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمان زمان أبدأ وإلى غير نهاية ، وفرضنا  
في هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمسكنا أن نتهى إليها أبدأ ؛ لأن  
قبلها في القدم زماناً لا نهاية له ، وقطع ما لا نهاية له مستحيل — هذا من جهة .



ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى مالا نهاية له قدرًا من الزمان معلوماً متناهياً من آخره ؛ ولكنه غير متناه من أوله ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تنهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرم بغير مُدة ، فوجود الجرم فهو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعني جرم العالم .

وبعد أن ثبت الكندي وجوب تنهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قدم ماضى زمان لا نهاية له أو أن يكون سيأتى زمان لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضى ، الذى لا نهاية له ، إلى نقطة محدودة زمان محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيد فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حد بين ماضى ومستقبل ، وهو حد بين محدودين .



بعد هذا يعالج الكندي فى « الفن الثالث » مشكلة : هل يمكن أن يكون الشيء هلة كون ذاته ؟ وهو يصل إلى إثبات أن هذه القضية مستحيلة ، وذلك من طريق حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبينها على ما نرى اعتبارى بين الشيء وذاته ، لأن الشيء بحسب الفرض سيكون هلة وجود ذاته ؛ وهو يبين أننا فى كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .



ثم يذ كر فيلسوفنا أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ويُقرر أن مالا معنى له فليس وراءه موضوع يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة إنما تقصد بالبحث ما له موضوع يطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يُعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يحيط بها علم . فضلاً عن الفلاسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تعلم حقيقتها . وهذه تنحصر فى « الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العالم كمال علم حقيقة ثقتها » .

وبعد أن يقسم المؤلف الأشياء الكلية العامة إلى :  
ذاتية مقرونة لذات الشيء ، وهى الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قواها بالشيء ووجودها متوقف عليه ؛ وهى الأشياء العرضية .

يتكلم عن تعريف الذاتى أو الجوهرى وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويعطى كل واحد منها حدة واسمه ، وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أعنى « الصورة » المشتركة بينهم ، يعنى « النوع » .

وإلى ما يقع على صور كثيرة كلية الواقع على كل صور الأحياء ، من .. إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ — وإلى مفرق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل بعض الحى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شيء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون في أشياء كثيرة ، عاماً لها ، كالبياض الذي يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « المرض العام »

وهكذا ينتهي السكندى إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع ( يسميه الصورة ) والفصل — وهى الجوهرية ، والخاصة والعرض العام — وهما العرضيان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويعتبره جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيان : الجوهر والعرض .

ثم يدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذى معنى ، وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

\* \* \*

يبنى السكندى على هذا كله كلامه عن الشيء الواحد ، بينما أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

بلى هذا كلام عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى : طبيعى وصناعى ، ثم استطراد إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ، مثل :

التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذى هو لفظ يستعمل في الكلام عن مشته الأجزاء وعن غير مشته الأجزاء وعن كل ما هو متحد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذى لا يقال إلا على ما هو غير مشته الأجزاء .

والتفرقة بين لفظ « الجزء » الذى يقسم الشيء إلى أقدار متساوية ، ولفظ « البعض » الذى يقسمه إلى أجزاء غير متساوية

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مبتدأً على نعت واحد متكرر مملّ ، أن كل ما يقال عن الأشياء كالجلس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو عارض ؛ فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثر خارج عنه ، يفيد الوحدة .

\*\*\*

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، ووحدة له يذاته ، غير مستفادة من شيء آخر .

ثم يحارل الكندي أن يزيد ذلك بياناً ، فيتكلم في أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتكلم في هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكرار مملّ :

إن طبيعة كل ما يدركه الحس ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :  
واحدًا أو كثيرًا ،  
أو واحدًا وكثيرًا معًا ،  
أو بعض هذه الأشياء واحدًا لا كثيرًا بنة ،  
أو بعضها كثيرًا لا واحدًا بنة .

ثم يبين بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ، وكلها يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدي إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لا بد من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن الكندي يبحث في عدة ذلك :

أهو بالبخت والاتفاق ، يعني بما يسمى « الصدفة » ؟ .



أم هو بعلة ؟

وبعد أن يتهى إلى أن اشتراك الكثرة والوحدة في الأشياء المحسوسة  
لا يمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يثبت له أن ذلك لابد أن

يكون بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هي علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان الأول ، فإن العلة بمعنى الأشياء ، وينتج أن تكون أقدم  
منها جميعاً ، وهي إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر في :  
أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدي الأمر إلى التناقض ،  
أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدي هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من  
ذاتهما ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء  
بالفعل بلا نهاية .

فلم يبق إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما  
وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ، وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ،  
لأن المشاركة في المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير  
نهاية ، وهو ممتنع في العمل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مجانسة لهما ، لأن  
الأشياء التي من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهي بناء  
على ذلك لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، بل هي علة كونها وثباتها .

وهكذا ينتهي المؤلف إلى أن الأشياء جميعاً « حلة أولى خير مجاسة »  
ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها .

ويبحث الكندي في ختام هذا « الفن الثالث » مسألة هذه العملة الأولى :  
هل هي واحدة أو حلة كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الأحاد .  
فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون حلة الكثرة والوحدة الوحدة والكثرة .  
وإذن يكون الشيء حلة ذاته ، ولكن المعلوم غير العملة ، فالشيء غير ذاته .  
وهذا تناقض . وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن العملة يجب أن تكون «  
واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

\* \* \*

وفي « الفن الرابع » يبين المؤلف معنى الوحدة في المحسوسات وما يلحق  
المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التي بالمجاز .

وهو يبدأ بالكلام في أن بعض الصفات التي تدل على المنهارة ، مثل العظيم  
والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تطلق على الشيء الذي  
تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شيء آخر وبالنسبة إليه .  
ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدى إلى أن يكون الشيء الذي لانهاية  
له غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة ، لأنه لا يكون هناك شيء أعظم من الشيء .  
الذي نسميه عظيماً ، إن كانت تسميته كذلك بمعنى مرسل ، أعني غير مقيدة .  
بنسبته إلى شيء آخر ، لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل .  
لم يكن الأول عظيماً بالمعنى المرسل ، لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندي النتيجة المتناقضة في ذلك :

هو كان الاذى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شيء يمكن أن يكون أعظم من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيان ما يلشأ من ضدها

بحسن تناقض :

١ — لو كان العظيم المرسل ضعف مثلاً ، ولم يكن هذا الضعف أعظم منه ،

بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيم مرسل ، كلاً ، وكان من حيث إنه  
ضعفاً ، جزءاً ، وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقض شنيع .

٢ — وإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم منه ، بل أصغر ، لكان

الكل أصغر من الجزء ، وهو تناقض أشد شناعة .

ثم يعزى المؤلف في محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيم مرسل ،

وهو ذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلاً ،

٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالإضافة إلى غيره .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً ، فهو تناقض .

وإن كان بالإضافة ، فهو الأكبر الذى غيره أصغر منه دائماً .

ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندي هنا — على الأقل إذا اعتمدنا

على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ،

بلولا أن الكندي ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه

بفكرة في العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظيم والصغير .

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالمعظم والصغير يطلقان على كل أنواع السك.

والطويل والتصغير لا يطلقان إلا على الكمية المنفصلة ، دون غيرها من الكليات .

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندي يقول إن المعظم لا يقال قولاً مرسلًا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عددًا في رأى الكندي ، وإنما هو ركن العدد ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ، وهو يبينها ، تحليلًا ، في أن الواحد ليس بعدد ، وشاهدًا آخر الأمر أنه في حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

وهو لذلك يستند إلى فكرة أن ركن الشيء ، إمعنى ما يتألف منه ، كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالي أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عددًا ،

ثم يعطى فى الكلام ويتمى إلى القضية الأولى ، وهى أن المعظم والصغير والطويل والتصغير والقليل والكثير لا يقال قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جلسها ؛ وهو يؤكد ما تضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من السك المتصل وأنه لا يقال على العدد ، كما لا يقال على القول الطول والتقصير إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .



وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بته .

وكان كل ما تقدم تمهيد للكلام في صفات الواحد الحق :

فما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بتقديم ، فإن المؤلف يعنى في بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى ( أولي ) ، لا جنس له ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية ، وهو ليس بحركة ، ولا نفساً ، ولا عقلاً ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا هنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، لعلها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هي فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة في الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هي القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذى يفيد الوحدة لغيره ولا يستفيد بها من غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيد إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هويته » ، والوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تهوى — أعنى توجد — بفعل الواحد الحق ، فهي حادثه

والصفات التى يذكرها الكندي للواحد هي في الحقيقة الصفات التى يرى أن تطلق على الله ، وإن كان الكندي لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه في أواخر الرسالة بقوله : « جل وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما هندا من كتاب الكندي في الفلسفة

الأولى. ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول في آخر « الفن الرابع » إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلوأ طبيعيا . ولكن هناىة المتقدمين وظروف التاريخ لم تجد علينا حق الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، فى كتاب ما بعد الطبيعة ، هى من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندي وفلسفة العربية بوجه عام .

ويمكن أن نقول باختصار إنه على حين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وهو المسمى « فى الفلسفة الأولى » عبارة عن مجموعة مقالات عموزها الخطة المرسومة وأن ترتيب هذه المقالات موضع نقد ، فإن كتاب الكندي فى الفلسفة الأولى له خطة مرسومة وفيه تبويب ، ويسير سيرا منظما نحو غاية معينة هى إثبات وجود الله أو العلة الأولى التى لأجاما يسمى الكتاب « فى الفلسفة الأولى » .

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندى إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى

[ الفن الأول ]

[ ديباجة <sup>(١)</sup> ]

أطال الله بقاءك يا ابن ذرى السادات وهوى السعادات ، الذين من  
استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ، وزينك بجميع ملابس  
الفضيلة ، وطهرتك من جميع طبع <sup>(٢)</sup> الرذيلة ؛

[ حدة الفلسفة وعلو منزلتها ]

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي  
حدها علم الأشياء بمقائدها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف في  
حله إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لإنا نملك ،  
ويتصرم الفعل ، إذا اتهمنا إلى الحق .

(١) زدنا ما بين المفعولين ، لأننا بعد قليل نجد المؤلف يذكر أنه قدم كلاماً ويذكر  
« انتهاء فن وبداية « الفن الثاني » .  
(٢) هذه الكلمة غير منقوطة في الأصل ، ومنها ما ينتج الباء للدنس .

## [ معرفة الحق تكون بمعرفة الالة ]

واسنأ نمجد مطلوباتنا من الحق من غير علة؛ وعلة<sup>(١)</sup> وجود كل شيء وثباته الحق ، لأن كل ماله إنسية<sup>(٢)</sup> له حقيقة ؛ فالحق ، اضطراراً ، موجود ، إذن ، لإنيات موجودة . [ عند ابن حزم : إذ الإنيات موجودة ]

(١) يمكن مقارنة معنى الالة هنا بمعناها فيما يلي

(٢) في الأصل إنية دون شكل ولا مد ولا تشديد ، وهذا اصطلاح فلسفي قديم ، يعرف مدلوله ، وإن كان مضبوطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق ، فإذا تابعتنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا : آنية ، وهي تدل عند الجرجاني على الوجود المعيني ، يعني المتحقق أمام الحس ، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية ، أعني ما يعقل من الشيء ( راجع مادتي إنية وماهية في التعريفات للجرجاني ) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه الكليات ( ط . القاهرة ١٢٨١ هـ س ٧٦ ) يقول إن المشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتنويع الوجود . فالإنية إذن هي كون الشيء موجوداً وجوذاً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد . وربما بدا رأي أبي البقاء متكلفاً : ولكننا نجد في لسان العرب ( مادة إن ) أنه بحسب رأي النحويين القدماء قد تكون في كلمة إن هاء مضمرة : وذلك في مثل قول القرآن : « إن هذان لساحران » : على تقدير : « إنه هذان لساحران » ، وذلك في لغة بعض قبائل العرب . وقد يلحق بحرف إن الضمير : اجتزاء عن ذكر الشيء : مثل قول ابن قيس الرقيات :

ويظن : شيب قد علا ك ، وقد كبرت ، فقلت : إنه

أي : إنه قد كان . ويقر أبو عبيد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتب منه بالضمير : لانه قد علم معناه » . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه ، أي إنه موجود . فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعي ، أعني الإنية .

على أن الأستاذ العلامة الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى أن رأي أبي البقاء تخطيطي ويقول ( كتاب الزمان الوجودي ص ٤ - ٥ ) إن من الظاهر أن الكلمة العربية - وهو يختار أن يقرأها آنية - « تعريب دقيق » لمصدر السكينية اليوناني ( *civici* ) ؛ تنطق أيناي ؛ ويقابل *to be* الإنجليزية ، و *être* الفرنسية ) ؛ ولكن الدكتور بدوي لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ؛ مع أنه لا يبدو غالباً أن يكون صيغة لغوية محايدة وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفي في الدلالة على الوجود ، غير مشهور عند اليونان ؛ ولا أبان الأستاذ كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يتساءل الباحث :



لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة في اليونانية ، وينسب إليه في نفس الوقت علم طريقة العرب، من غير أن يكون تعريب المصدر أولاً أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود. خطورة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : v ( تنطق : أن ، ومعناها الوجود ، أو الموجود ) ، ومثل v ( تنطق : أون ، ومعناها السكان ) ، فهي اسم الفاعل من المصدر اليوناني ( أو مثل v ( تنطق : أوزيا الماهية ، الجوهر ، الموجود ) على اختلاف معاني هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كوكباً أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة v ( تنطق : إن ) اليونانية التي معناها في اللغة اليونانية كان أو وجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب ، وهو الذي قد يبرر منبسط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمة وتشديد النون وكسرها .

وإذا كان قد تخيل للإنسان أن كلمة v اليونانية كان تعريبها على صورة آنية ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيها قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتصريف والتكلف ، خصوصاً لأنه يؤدي إلى الالتباس بكلمة الآنية التي هي نسبة إلى الآن الزمني . ولابد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التي كان المترجمون يترجمون عنها في الغالب ، لنرى هل كان في الاصطلاح الفلسفي السرياني لفظ يقابل الآنية في لغة العرب .

على أن العالم المحقق أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق ، في بحثه الذي ألتزمه في الاحتفال الألفي بغداد والكندى عام ١٩٦٢ وطبع عام ١٩٦٣ ، ص ١٣ - ١٤ ، يرد على نحو لا يخلو من تكلف لفظ الآنية ومصطلحات أخرى استعملها الكندى إلى السريانية ، لكن الكلمة السريانية التي تنطق أينووثو قليلة الشبه بكلمة الآنية العربية . وإذا كانت الكلمة السريانية قد ترجمت في قاموس الحسن بن جهاول ، في القرن العاشر الميلادي ، إلى كلمة إنية ، كما يذكر العلامة البطريرك ، فإن هذا قد لا يدل على أن أصل الكلمة العربية سرياني بقدر ما يدل على أنها كانت قد استقرت في الاصطلاح العربي منذ عصر الكندى في القرن التاسع . وإني لأشكر الطريق العلامة الذي أرسل إلى بحثه مع الراهب الفاضل اسحاق ساكا وأنا أعمال بجامعة الكويت . ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصاً وأنهم منذ العصر المبكر لم يهتموا بالفلسفة قد استعملوا لفظ السكون في الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم في مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ما يوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لداته والمكان ، وهذه الأحوال هي ماسمى « الأكوان » الأربعة ، أعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ( راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون في تعريفات الجرجاني وكتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار — تحقيق الأستاذ عمر عزمي ، القاهرة ، ١٩٦٥ ص ٤١ ، وكتاب من تراث المعتزلة في التوحيد — تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة — القاهرة ١٩٦٩ ص ١٥ ، ومقال هورتن عن معنى « السكون » من حيث هو اصطلاح فلسفي في مجله جماعة المستشرقين الألمان : M. Horén

was bedeutet al-kuun als philosophischer Terminus :

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Bd. 65, 531 - 519

. . . . .

والكندي نفسه يستعمل لفظ ( الكون ) بمعنى ( الوجود ) أو ( الحدوث ) ؛ كما تبدل على ذلك رسائله التي بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التي تتناول مسائل طبيعية ؛ وإذا صرفنا النظر عن استعماله لمعنى الكون في مواضع كثيرة جداً من رسائله .  
ولإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليوناني الدال على الوجود أو عن أخذ لفظ سرياني لأنه كان عندهم اللفظ العربي المقابل الذي يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ؛ وكان أمامهم مجال الاشتقاق من ألفاظ أفاظ أخرى ولاسيما أنهم كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التي يستعملها الكندي نفسه ؛ هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميعة في الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ؛ حتى قبل الكندي بكثير ( راجع ما ذكره مثلاً كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية *orientalia* ) التي تصدر في روما ، مجلد ١٤ ( ١٩٣٣ - ١٩٣٤ ) ص ١ - ١٠ : فنجد كلمة *ousia* يقابلها كلمة : عين ( جوهر فيما بعد ) ؛ وكلمة *proton* يقابلها كلمة متاع ( موضوع فيما بعد ) ؛ وكلمة ميتافيزيقي يقابلها : علم الغيب ( علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي فيما بعد ؛ وهكذا ) .  
هذا إلى أن واضعي الاصطلاح الفلسفي العربي لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها - مع شدة حاجتهم إلى التعريب - وذلك لأنه كانت عندهم المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعي من اللفظ العربي ؛ فيقولون مثلاً كية ؛ كيفية ؛ مائية ( ماهية ) ؛ هوية ؛ بل هم اشتقوا أفعالا من بعض الأسماء والفجائر مثل : يتبعض ( من بعض ) ؛ ويتهوى ( من هو ) وأيس الأيسات ؛ أي أوجد الموجودات ( من لفظ الأيس ) - راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة الكندي : في الفاعل الحق ... الخ ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظ الانتياني الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله ( تعريضة للفلسفة في رسالة حدود الأشياء ورسومها ) .

أما دي بور *De Boer* فهو متابع لديتريسي *F. Dieterici* يخط الكلمة هكذا : *أنتية* ؛ ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون في التفكير وطريقة أرسطو في التعبير : هي تدل على الوجود عند أفلاطون ( *ousia, ov* ) ؛ لكن : نسمة هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو ؛ يعني = استعماله للفظ *oti* ( تنطق هوتي = أن ، بالعربية ) ، أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية ؛ ويقول دي بور إن هذا الاستعمال انتعريين العرب من كتاب العلل ( *liber de causis* ) ؛ وهو مختارات من كتاب لبرقلس *Proclus* ؛ لكنه نسب إلى أرسطو - نعره *Bardenhewer* ؛ ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دي بور يجد في كتاب الربوبية ( ص ١٠٨ من النص العربي الذي نعره ديتريسي ) ذكر ستة أوائل ( مبادئ متلكون ) هي : المتلأ ، والأنية ، والنيرة ، والهوية ، والحركة والسكون ، فهو يرى أن المتلأ

أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهي تقابل في رأيه المقولات الخمس الكبرى في محاوره السوفسطائي لأفلاطون - أعني : ον, ὑπέρ, τούτων, κίνησις, στάσις . ويقول : دى بور إنه فى كتاب العلل ( 14 - 11 ) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى والوجود تىء واحد ؛ وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كمالاً من العلة الأولى ثم يليها العقل - وهكذا ، لكن يوجد فى كتاب العلل بعد ذلك ( 22 ك ) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد ( 10 - 11 ) كلام عن الهوية ؛ دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية . ويذكر أن الأنبياء والذوات تسمى أنيات ؛ لأن لها وجوداً جزئياً ( τὸ δὲ τὴν الموجود الجزئى ) بحسب مراتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية قارية ( راجع مثالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الإسلامية - المجلد المالحق ص ٢٤ ) ( مادة Annyia ) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت فى قاموسها الاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا .

A - M. Goicobon . Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina

باريس ١٩٢٨ - ص ٨ - ١١ ؛ مادة قيمة عن لفظ الانية عند ابن سينا ؛ وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشيء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : ( إن ) فى تأكيد وجود موضوع النفسية وإلى أنه من هذه اللفظة المؤكدة التى لها معنى الكلمة اليونانية  $\alpha\iota\omega\alpha$  ( . . . أن ، بالعربية ) أو معنى  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  ( = الموجود ) ، كما يقترح المرحوم الأستاذ ماسينيون L. Massignon ، إستناداً إلى قول مؤلف عربى استعمال لفظه ( إن ) بمعنى الموجود . وتستند الباحثة فى رأيها هذا إلى نص فى كتاب النجاة والشفاء لابن سينا ، وهو : ( الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود ) . وهى تضبط اللفظ على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنتل عن ابن سينا نصاً آخر هو : ( لاما هية لواجب الوجود غير أنه واجب : وهذه هى الانية ) .

ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجملها لاستعمال كلمة إنية عند الكندى . الذى يتول فى موضع من رسائله إن الله تعالى هو ( الانية الحق ) ( كتاب الكندى فى الابانة عن الله الفاعلة القرية . . . الخ ) ، فان الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى .

على أن أرسطو فى كتاب الطبيعة ( تحقيق الأستاذ بدوى ص ٣٢٣ ) يتول دى آخر كلامه عن المكان : هذا مائة وله فى ( أن ) المكان وفى ( ما ) المكان . واللفظ اليونانى المقابل لفظ ( أن ) فى العربية هو لفظ  $\alpha\tau\iota$  فى اليونانية .



[ حدد الفلسفة الأولى ، الفيلسوف الكامل ]

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أهني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو للرم المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن «لم العلة أشرف من علم»<sup>(١)</sup> المملول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علة ، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، أهني ما منه مبدأ الحركة ، وإما منجمة ، أهني ما من أجله كان الشيء .

[ المطالب العلمية : هل ، ما ، أي ، لم ] .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أتناويلنا الفلسفية :

ويقول الأستاذ بدوي في تعليقه : ومبحث «أن» هو مبحث وجود الشيء ، ومبحث «ما» هو مبحث ماهية الشيء .

وفي تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد مواضع ( ص ٧١٤ ، ٧١٦ ، ٥٥٥ ، ١١٢٤ — ١١٢٩ ) تدل على رجحان الرأي القائل بأن لفظ (الانية) مأخوذ من لفظ (إن) العربي المقابل للفظ *en* اليوناني .

ومع أن كلمة (إنية) يقابلها أحياناً في اليونانية كلمة *εἶναι* ( ص ٤١٩ من كتاب الطبيعة ) فإن هذا لا يدل دلالة قاطعة ، لأنه يجوز أن يكون استعمال حنين بن إسحاق للفظ (الانية) قد جاء بعد استقرارها ، مكان كلمة الكينونة التي تقابل لفظ *εἶναι* اليوناني .

وإذا كان السكندى هنا يستعمل لفظ الانية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارئ فهرس مصطلحات السكندى في آخر الكتاب فيما يتعلق بالانية والماهية والهوية . . .

أما عند بعض الصوفية فالانية ترتبط بـ (أنا) ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية في مثل قوله تعالى : (إني أنا الله لا إله إلا أنا) ، وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تنتمي على الذات المغيبة فإن الانية تطلق على معقول العبد لها ( أنظر كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلاني ط. القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩-٦٠ )  
(١) في الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .



إِما : « هل » <sup>(١)</sup> ، وإما : « ما » ، وإما : « أى » ، وإما : « لِمَ » .

فأما « هل » فانها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها .

و « أى » تبحث عن فصلها .

و « ما » و « أى » جيباً تبحثان من نوهها .

و « لِمَ » عن هلتها التامة ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .

وبين أنما متى أعطنا بعلم عنصرها فقد أعطنا بعلم جنسها ، ومتى أعطنا بعلم صورتها فقد أعطنا بعلم نوهها ، وفي علم النوع علم الفصل . فإذا أعطنا بعلم عنصرها وصورتها وهلتها التامة فقد أعطنا بعلم حدّها ، وكل محدّد حقيقة في حدّه .

### [ للفلسفة الأولى وشرقها ]

فيحق ما سمي علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقي الفلسفة منطوقها ، وإذ <sup>(٢)</sup> هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية <sup>(٣)</sup> ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

(١) يذكر الخوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأول الخاص بمواضع المتكلمين ، فيما يتعلق بالوجود ، أنه هو الذي يصح أن يسأل عنه السائل : هل يعدم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ، وفيما يتعلق بالمعدم ، أنه هو الذي يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون في هذا ما يدل - دلالة ما - على قصد الكندي من ذكره مطلب ( هل ) بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشيء ، أعني هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في العلة الأربعة .

(٢) في الأصل : وإذا

(٣) عليها في الأصل المصور علامة + إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لها : هنا . والأصل المخطوط ليس تحت يدي .

[ واجب الشكر السابقين - معرفة الحق أوسع من طاقة الفرد ].

ومن أوجب الحق ألا ندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر<sup>(١)</sup> أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديدة ، فإنهم ، وإن قصرُوا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أساباً وشركاء فيما أفادونا من نمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرُوا عن<sup>(٢)</sup> نيل حقيقته .

[ ولا سيما ] إذ هو بين عندنا وعند البرزين من المتفلسفين قبلنا من غير هأل لسائنا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهده طلبه ، ولا احاط [ بـ ] جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الثنائين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فيلبني أن يعظم شكرينا للآتين يسير الحق ، فضلاً عن آتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في نمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما<sup>(٣)</sup> أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقية<sup>(٤)</sup> التي بها تخرجنا<sup>(٥)</sup> إلى الأخر من مطلوبنا الحقيقية<sup>(٦)</sup> ، فان ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة

(١) في الأصل غير منقوطة ؛ فجاء أن تكون أكبر أو أكثر .  
 (٢) في الأصل . من .  
 (٣) يمكن قراءتها : لما .  
 (٤) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها : الخفية ؛ تمشياً مع الفكرة .  
 (٥) يمكن أن نضبطها : تخرجنا ، أو تخرجنا ، والمسمى مفهوم في الحالين .  
 (٦) على هذه الكلمة تنطه واحدة ؛ رجعت لي قرأتها . الخفية ، وهو ما يلائم السياق أيضاً .

للتقادمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن انصبت مدته ، واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك<sup>(١)</sup> من شدة البحث والطاق النظير وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فأما أرسطوطاليس ، مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال في ذلك<sup>(٢)</sup> .

[ اقتناء الحق شرف لطالبه ] .

ويلبني لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة [ لنا ]<sup>(٣)</sup> ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ يلبني ]<sup>(٤)</sup> بخس الحق ، ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

[ طريقة الكندي في التصنيف ، توفى كيد أعداء الفلسفة ] .

فحسن بنا — إذ كنا حراساً على تميم نوحنا ، إذ الحق في ذلك<sup>(٥)</sup> —

---

(١) هكذا في الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ووجاثر أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أي حال .

(٢) راجع تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ، لابن رشد ، تحقيق الأب بويج ، بيروت ١٩٦٧ ص ٨ - ٩

(٣) زدتها إكمالاً للتقابل في الكلام .

(٤) زدتها لاني أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة ، والكلام غير منقوطة نقطا كاملاً ، فالقراءة اجتهادية .

(٥) يجوز أنه قد سقط كلامها ، أو أن هنا كلاماً وضع في غير موضعه مثل جملة :  
٣ - رسائل الكندي

أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا ، إن إحصاء ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتسميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة المارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول الخائل لعقد المويص المتبسة<sup>(١)</sup> ، توتياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو<sup>(٢)</sup> الجلالة في الرأي والاجتهاد<sup>(٣)</sup> في الأنفاع<sup>(٤)</sup> العامة السكل الشاملة لهم ، والدراسة<sup>(٥)</sup> الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف<sup>(٦)</sup> سجوفه أبصار فكرهم من نور الحق ، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، ووضع الأعداء الجريئة الوائرة<sup>(٧)</sup> ،

== « إذ الحق في ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصاً أن نقوله : أن نلزم ، يصلح جواباً لقوله : فحسن . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : فحسن بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإني إلى افتراض سقوط كلام أميل ، لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح زيادات موضحة مكحلة في مواضع كثيرة ، أما في كتاب « الفلسفة الأولى » فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط في هذه الذبחות ، مادام المعنى الاجمالي واضحاً .

- (١) هكذا في الاصل ، ولم أغير شيئاً من النص ، لأنه مفهوم كما هو .
- (٢) في الاصل : ذو ، وقد أصلحتها طبقاً لما يلي . والكلام وجه من غير الاصلاح .
- (٣) كنت أميل إلى إعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء لمساويء القوم . لكن يمكن إعتبارها معطوفة على ما قبلها ، أي : وذو الاجتهاد في الأمور المفيدة للناس جميعاً ولهم ومنها دراسة الفلسفة .
- (٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها اجتاداً ، على أن تكون جمع نفع ، ولعله يقصد فوائد البحث في الفلسفة ، فهي مفيدة لجميع الناس ، وربما يقصد أن القوم يتهافون على المنافع المادية التي يتهافت عليها العامة .
- (٥) هكذا تبدو الكلمة ، وأميل إلى إعتبارها معطوفة على كلمة : لضيق . وفي اللغة حزن الخلد والثوب يدرن درنا وأدرن أيضاً ، بمعنى اتسخ وتطبخ .
- (٦) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .
- (٧) هكذا في الاصل ، والمقصود : الجريئة المعتدية . والواتر هو الذي يصيب



فدبأ من كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استعارة ق ، بل للزور (١) والتجارة بالدين ، وهم عديماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعري (٢) من الدين من طاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسمها كفراً .

[ موضوع الفلسفة وما جاءت به الرسل ] .

لأن في علم الأشياء بحدائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وهلم القضية وجهة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبتزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ، وإيثارها (٣) .

فواجب إذن التمسك بهذه القضية النفيسة عند ذوى الحق وأن تسعى في طلبها بنافعة جهتنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

[ خصوم الفلسفة مضطرون لدراستها ] .

وذلك أنه باضطراب يجب على السنة المضادين لها اقتناءها (٤) ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها (٥) يجب أو لا يجب . فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .

---

== غيره بظلم موجع . والأصل لا يهتم باظهار المعزات . ويجوز أن تكثر الكلمة في الأصل الحربية . (١) في الأصل : لتاس (٢) في الأصل : يتعري . (٣) غير منقوطة في الأصل ، وهي في رأي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل متشابهة للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها . وفي نصوص ابن حزم : وعواقبها . (٤) و (٥) في الأصل : اقتناها .

وإن قالوا إنها لا تب<sup>(١)</sup> وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا  
على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بمقتضاها .

فواجب إذن طلب هذه القنية بالسقم ، والتمسك بها اضطرار<sup>(٢)</sup> عليهم .  
[ نيّة الكندي وغرضه من تصنيف الكتاب ] .

فنعن نسأل المطاع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على  
زبويته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المماندين له الكافرين به عن ذلك .  
بالجج القائمة لكفرهم والماتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن هورات  
فحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحسن هزّه الذي لا يرّام ، وأن  
يلبسنا سرايل جنته الواقية ويهب لنا نصرة غروب<sup>(٣)</sup> أسلحته النافذة .  
والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأيد .  
الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيتنا وقبل فعله ووهب له الفلح<sup>(٤)</sup>  
والظفر على أضداده الكافرين نعمته والمماندين<sup>(٥)</sup> عن سبيل الحق .  
للترضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولي الخيرات وقابل الحسنات .

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، ويحسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه  
لا يجب ... إلخ .

(٢) هكذا في الأصل ، وهي في هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف .  
على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ، وإذن .  
تكون حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب (٣) غرب السلاح حده .

(٤) هكذا في الأصل ، والفلح ، بفتح اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز

(٥) في الأصل : المماندين ، وهو تحريف في الغالب .

## الفن الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قد سنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فلنتل ذلك بما يتلوه تلواً  
طبيعياً ، فنقول :

[ مقدمة <sup>(١)</sup> ]

[ نومان الإدراك والمعرفة : بالحواس وبالعقل ] .

: إن الوجود الإنساني وجودان <sup>(٢)</sup> .

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود <sup>(٣)</sup> الحواس التي هي  
الذات منذ بدء نشوتنا والجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أهني الحى العام  
لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا <sup>(٤)</sup> بالحواس ، عند مباشرة الجس محسوسة ،  
« بلا زمان » <sup>(٥)</sup> ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما مباشر وسيلانه وتبدله في  
كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل .  
« والتساوى وغير التساوى وتغايير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه والأشد  
والأضعف ؛ فهو الدهر في زوال دائم وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذى تثبت

---

(١) زدنا ما بين المفضلين للإيضاح ، حسب كلامه فيما يلي ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .  
(٢) راجع تمييز أرسطو بين ماهو أبين وأعرف عند الإنسان وما هو أبين وأعرف  
عند الطبيعة — كتاب الطبيعة — تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ص ٣ .  
(٣) يقصد في الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى إدراكها ما تدركه ؛ والوجود  
هنا وفق رسائل أخرى للسكندى ( أنظر مثلاً رسالة في ماهية النوم والرؤيا ) لا بمعنى الوجود  
المقابل للعدم ، بل بمعنى الوجدان والإدراك .  
(٤) يمكن أن تريد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .  
(٥) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

صوره في الصورة<sup>(١)</sup> ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو<sup>(٢)</sup> ، تمثل : تصور في نفس...  
الحى ، فهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة ، فبعد عندها وخفى لذلك ، فهو  
قريب من الحواس جداً ، لوجدانه<sup>(٣)</sup> بالحواس مع مباشرة الحس إياه<sup>(٤)</sup> .

والحسوس كله ذو هيولى أبدأ ، فالحسوس أبدأ جرم وبالجرم .  
والآخر أقرب من الطبيعة<sup>(٥)</sup> وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

وبحق ما كان الوجود وجودين<sup>(٦)</sup> : وجود حسي ووجود عقلي ،  
إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعنى بالكلى الأجناس للأشياء والأنواع  
للأشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للأشياء .

[ الهيولانيات تمثل في الحس الكلى لا في العقل ] .  
والأشخاص الجزئية الهيولانية وقمة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس  
والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسيّاً ، بل تحت  
قوة من قوى النفس الثامة ، أعنى الإنسانية ، هي المسماة العقل الإنساني .  
وإذ الحواس واجبة<sup>(٧)</sup> الأشخاص ، فكل ممثل في الناس من  
الحسوسات فهو لقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعي وما فوق النوع فليس ممثلاً<sup>(٨)</sup> للنفس ؛ لأن...

(١) في الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح .  
وقرأت ما بعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلاً . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها  
البكندى في رسالة النوم والرؤيا .

(٢) يعود الضير على ما تجده الحواس وما تباشره .

(٣) أى لا دراكه أو كونه مدركاً . (٤) هنا بياض قليل في الأصل .

(٥) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء .

وما هيأتها المتولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه تام .

(٦) في الأصل : وجودان (٧) معنى مدركة .

(٨) في الأصل : تمثل .



المثل (١) كلها محسوسة، بل [ هو ] (٢) مصدق في الناس محقق متيقن بمصدق (٣)  
الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كما لا هو (٤) غير صادقين في شيء  
بمعينه ليس بغيري (٥) ، فإن هذا وجود (٦) للنفس لا حسي ، اضطراري (٧) ،  
لا يحتاج إلى متوسط (٨) ، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ، لأنه لا مثال  
[ له ] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [ له ] ، بل  
[ هو ] (٩) إدراك لا مثالي .

وكل ما كان هيولانياً (١٠) فإنه مثالي ، يشبه الحس الكلي في النفس ، وكل  
ما هو لا هيولاني ، وقد يوجد مع الهيولاني ، كالشكل للوجود باللون ، إذ

(١) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ، فإن لم يكن  
هنا شيء من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما نعرفه من مذهب  
أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل في النفس على الوجه المطلق ، وهي جمع مثال ، ولعله يقصد  
أن الأنواع وما فوقها ليست مثلاً أو تمثلات قائمة في الصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ،  
بل هي حقائق وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .  
(٢) زيادة للإيضاح .

(٣) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدق له ، وإلا فيمكن أن تكون الكلمة  
محرifa عن : كصدق .

(٤) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد ، وهذا غير  
ممكن ، وعدم إمكانه معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها ان نقول : كالتقول .  
بأن الشيء كذا وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معاً .

(٥) غير منقوطة في الأصل ، وقوله : ليس بغيري ، تأكيده لقوله : بعينه ، غير  
مناير لنفسه بوجه من الوجوه (٦) أي إدراك

(٧) في الأصل : اضطراري ، وقد صححتها : اضطراري ، تحشياً مع المعنى ، والمقصود  
أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسي ، وهو  
اضطراري ، أي أولى بديهي لا يحتاج إلى مثال .. الخ . وربما كان يخطر لي نظراً للنص أنه  
أميل إلى قراءة : اضطراري : اضطراراً ، أي على نحو بديهي لا يحتاج .. الخ ، والمعنى  
واحد على كل حال .

(٨) في الأصل متوسط .

(٩) زيادات موضحة : والمقصود من قوله : لا مثالي ، أنه ليست له صورة في الخيلة .

(١٠) في الأصل هيولاني .

هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يقطن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية اللون : فوجود النهاية ، التى هى الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس ، لا محسوس بالحقيقة ، فلذلك كل اللاتى<sup>(١)</sup> لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يقطن أنها تمثل<sup>(٢)</sup> في النفس ، وإنما تعقل من المحسوس لا يتمثل<sup>(٣)</sup> .

فأما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل في النفس جنة ، ولا يقطن أنها تمثل<sup>(٤)</sup> ، وإنما تقرّبها<sup>(٥)</sup> لما يوجب ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكل<sup>(٦)</sup> ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء<sup>(٧)</sup> . أعنى لا فراغ ولا جسم .

وهذا القول لا يتمثل في النفس ، لأن « لا خلاء ولا ملاء » شيء لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس فيكون له في النفس مثال<sup>(٨)</sup> أو يقطن له مثال ، وإنما

(١) في الأصل الاتى .

(٢) هكذا في الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها هى ونظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه . ويمكن أن تكون تحريفاً عن : تتمثل .

(٣) الباء والتاء غير منقطتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل هون أن يسكون لها مثال حسى في النفس .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى : تتمثل .

(٥) غير منقوطة ولا مشكولة . ويمكن النقط والقراءة للعبارة على نحو آخر .

(٦) الكل هنا بمعنى العالم في مجموعه ، وكذلك في مواضع كثيرة من رسائل الكندى ومفهوم « الكل » يقابل مفهوم  $\pi \acute{o} \pi \acute{\alpha} \nu$  ، عند اليونان = الكل = العالم .

(٧) عبارة « لا خلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شيء واحد . أعنى القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٨) في الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معا .

هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي تُقدِّم<sup>(١)</sup>.

[ لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء ] .

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا يمكن فيه ؛  
والسكان والتمكن من المضاف التي لا يسبق بهضه بعضاً ؛ فإن كان مكان<sup>٢</sup>  
كان متمكن<sup>٣</sup> اضطراراً ، وإن كان متمكن كان مكان<sup>(٢)</sup> اضطراراً — فليس  
إذن يمكن أن يكون مكان بلا تمكن ؛ ونعني بخلاء مكاناً بلا تمكن ، فليس  
يمكن إذن أن يكون الخلاء المطابق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسماً<sup>(٣)</sup> :

فإما أن يكون جسم الكل لانهائية له في الكمية .

وإما أن يكون متناهي الكمية .

وليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له بالفعل ، كما سلبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهائية له في الكمية — فليس بعد  
جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده  
ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء لانهائية ؛ فوجب جسم لانهائية في  
الكمية ، فوجب لانهائية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون .

فإذن جسم الكل لا ملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ،  
كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي  
لا اضطراري .

(١) غير منقوطة ولا مشكولة في الأصل .

(٢) في الأصل : مكان (٣) في الأصل : جسم .

[ قواعد عامة لمنهج البحث : هو في الطبيعة حسى وفيما بعد الماييما عقلى ] .  
فن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أهني التي لاهيولي لها ولا تُقارن  
الهيولي ، فلن يوجد لها مثلاً<sup>(١)</sup> في النفس ، بل يجهدها بالأبحاث العقلية .

لأحفظ ، أحفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك من جميع الرذائل ؛ هذه  
المقدمة لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسماً من عين  
هملك ظلم الجهل وكدر الخيرات .

فإن بهاتين السيلابين<sup>(٢)</sup> كان الحق من جهة سهلا ومن جهة صيراً ؛ لأن  
من طلب تمثل الممتول ليجده بذلك ، مع وضوحه في العقل ، عني هذه كمشاه  
هين الوطواط من نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس .

ولمذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ  
استعملوا في البحث عنها ما علموا في النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل العيني ؛  
فإن التعليم إنما يكون سهلا في المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة [ تعلم ]  
المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أي ما كان حديثاً ،  
لعادتهم للحدث والخرافات منذ بدء البشر ؛ وفي الأشياء الطبيعية<sup>(٣)</sup> ، إذ<sup>(٤)</sup> ،  
استعملوا الفحص التعليمي<sup>(٥)</sup> ، لأن ذلك إما يلغى أن يكون في لاهيولي له ،  
لأن الهيولي موضوعه للانفعال ، فهي متحركة ، والطبيعة هلة أولية لكل .

(١) غير مشكولة في الأصل ، والمقصود بالمثل : الصور المتخيلة .

(٢) هذه السكيات غير منقوطة في الأصل ، وليراجع القارىء ما يقوله أرسطو في هذا  
المعنى نفسه - تفسير ما بعد الطبيعة ص ٣-٤ :

(٣) قوله : وفي الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : في الأشياء التي فوق الطبيعة ؛  
يعني أن التحير وقع في الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) في الأصل : إذا - وهي خطأ ؛ وتصحيحها بحسب المعنى وقياساً على النص  
السابق مباشرة .

(٥) يقصد الفحص الرياضي القائم على النظر الاستنباطي غالباً .



متحرك ساكن<sup>(١)</sup>.

فإذن كل طبيعي قدو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الاخص الرياضى ، إذ هو<sup>(٢)</sup> خاصة مالا هيولى له ، فاذن هو كذلك في الفحص به على مالميس بطبيعى<sup>(٣)</sup> ؛ فمن استعمله في البحث عن الطبيعيات حار<sup>(٤)</sup> رهدم الحق .

[ علم الطبيعة علم التحركات وعلم ما بعد الطبيعة علم مالا يتحرك ]

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ما علة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة : هى علة كل حركة — إذن<sup>(٥)</sup> فالطبيعى هو كل متحرك ؛ فاذن هام الطبيعيات هو هام كل متحرك ، فاذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كونه ذاته . كما صبين بعد قاييل ؛ فاذن ليس علة الحركة حركة ولا علة المتحرك متحرك<sup>(٦)</sup>.

(١) راجع تعريف الكندى للطبيعة فى رسالته فى حدود الاشياء ورسومها .

(٢) فى الاصل : هى ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٣) فى الاصل : فاذا هى كذلك فالخص بها على مالميس بطبيعى . والمعنى مفهوم إذا قرأنا : إذ ؛ بدلا من : إذا . والمراد أن المنهج الرياضى يمكن استعماله فيما بعد الطبيعة لانه عقلى . وقد صححت العبارة تمثيلا مع هذا المعنى ؛ فهو ربما يقصد أن المنهج الرياضى لا يصلح فى بحث الاشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فمن شأنه أن يصلح لبحث ما بعد الطبيعة ؛ لأن ما بعد الطبيعة لا هيولى له ؛ ويجب الاحتراس عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فاذن هو كذلك ، المعنى الايجابى ، أى أن المنهج الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لان المانع من استعماله فى الطبيعة هو أنها تبحث فيما له هيولى . فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٤) فى الاصل : حاد وعدم الحق ، والمعنى واضح ، لكنى أصلحت كلمة حاد ، تمثيلا .

مع قوله : تحير فيما سبق .

(٥) فى الاصل : متحرك .

(٦) فى الاصل : إذا

— فاذن ما فوق الطبيعية ليس يتحرك ؛ فاذن قد وضع أن هلم مانوق  
الطبيعيات هو هلم مالا يتحرك .

وقد ينبغي أن لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني ؛ فانه ليس  
كل مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذاً البرهان  
[ في ]<sup>(١)</sup> بعض الاشياء ؛ وليس البرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن  
كان لكل برهان برهان — فلا يكون لشيء وجود البتة<sup>(٢)</sup> ، لازماً لا ينتهي  
إلى علم أو أنه فليس بمعلوم ، فلا يكون هلماً البتة ، لافاً إن مناعاً ما ، لإنسان ،  
فالذي هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم  
نعلم ما الإنسان إذن<sup>(٣)</sup> .

[ لكل علم منهجه ] .

وكذلك ينبغي أن [ لا ] نطلب الاقناعات في العلوم الرياضية ، بل  
البرهان ؛ فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضى كانت إحاطتنا به  
مظنية لا علمية .

وكذلك لكل نظير تميزى<sup>(٤)</sup> وجود خاص غير وجود الآخر ، ولذلك  
نحل أيضاً كثير من الناطقين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على  
عادة طلب الاقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة  
شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة  
البرهان ، لما قصروا عن تمييز اللطوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك في<sup>(٥)</sup>

(١) زيادة يطلبها المنى (٢) أى لا يكون هناك إدراك لشيء ولا علم به .

(٣) فى الاصل : فلم .. إذا

(٤) النظر التمييزى هو النظر بالفكر الذى يميز بين الخطأ والصواب .

(٥) ربما يكون قد سقط شيء من الكلام هنا ؛ بحيث تكون العبارة : أراد استعمال ذلك .

وجود<sup>(١)</sup> مطلوب ، إما للتصبر عن علم أساليب المطوبات ، وإما للمشقة  
للكثير من سبل الحق .

فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى  
إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أدل العلم الطبيعى الجوامع  
الفكرية<sup>(٢)</sup> ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أدل البرهان برهاناً ، فإما  
إن نحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك  
أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وهى ههنا وجدان<sup>(٣)</sup> مقصوداتنا .  
فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن نقدم النوائد<sup>(٤)</sup> التى نحتاج إلى استعانة الله  
في هذه الصنعة ، فنقول :

[ مفهوم الأزلى ومميزاته ] :

إن الأزلى هو الذى لم يكن ليس هو مطلقاً<sup>(٥)</sup> ، فالأزلى لا قبل كونياً<sup>(٦)</sup>

لهوئته ، فالأزلى هو لا قوامه من غيره ، فالأزلى لا علة له ، فالأزلى لا موضوع

له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العمل

المقدمة ليست غير هذه .

( ١ ) يعنى البعث عن المطلوب والوصول إليه وإدراكه

( ٢ ) يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته فى كنية  
كتب أرسطو .

( ٤ ) يشبه أن يكون فى هذه الكلمة تصحيح فى الأصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه

( ٥ ) فى الأصل : لم يجب ليس هو . وفى رسالة السكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » و  
نجد به صرف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس ( = لم يكن معدوماً ) » وليس يحتاج  
فى قوامه إلى غيره ، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، ومالا علة له فدايم أبداً .  
ويجوز أن نكون كلمة يجب تحريفاً من الماسخ عن : يجوز — يعنى أن الأزلى لا يجوز  
بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوماً .

( ٦ ) فى الأصل : كونى . ويجب اغتراباً أن تكون كما صحفنا ، ولا سيما أن المخطوطات  
كثير من الأحيان لا يراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لوجوده قبل ، لأنه موجود أزلاً .

فالأزلى لاجلس له ، لأنه إن كان له جنس<sup>(١)</sup> فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامي<sup>(٢)</sup> له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ؛ فله موضوع هو الجنس المقابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحمول .

وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن ؛ فالأزلى لاجلس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبديل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذي هو الأيس<sup>(٣)</sup> فليس يقيدل ، لأن الماخذ ليس فساد بتأيس أيسيته<sup>(٤)</sup> وكل متبدل قائما تبدله بضده الأقرب — أهني الذي معه في جنس واحد ، كالحرارة للتبدل بالبرودة ، لا بالأبعد ، من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالخلابة أو بالعلول ، أو ما كان كذلك ، والأضداد للبقارية هي جنس واحد ، فالفساد جنس ، فإن فسد الأزلى فله جلس ؛ وهو لا جلس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة<sup>(٥)</sup> تبدل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فلا انتقال استحالة ما ؛ فالأزلى لا ينتقل<sup>(٦)</sup> إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتمام هو الذي له<sup>(٧)</sup> حال ثابتة ، يكون بها فاضلا ، والناقص

(١) في الأصل جنسا ؛ وهو خطأ لغوي .

(٢) هكذا في الأصل — وهو ، كما يلي أحيانا ، بمعنى العام ،

(٣) أي الموجود .

(٤) أي إيجاد وجوده — راجع في كلمتي الأيس والتأيس التعليق على رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجاز .

(٥) يعني التغير (٦) في الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٧) في الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتناق مع الأمنى .



هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ، فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ،  
لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا - لأنه لا يمكن أن يستحيل  
إلى أفضل منه ولا إلى أتقص منه بته ، فالأزلى تام اضطرابا .

وإذ الجرم ذو جلس وأنواع - والأزلى لاجنس له - فالجرم  
[ ليس هو <sup>(١)</sup> ] الأزلى .

[ تنهى جرم الكل ( = العالم ) وكل ما يلحقه : مقدمات الدليل ] .  
فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ولا غيره ، مما له كمية أو  
كيفية ، لانهاية له بالفعل <sup>(٢)</sup> ، وإذ [ ما ] لانهاية له إنما هو في القوة ، فأقول <sup>(٣)</sup> :  
إن من المقدمات الأولى الحقيقية المقولة بـ لا توسط :

- ( أ ) أن كل الأجرام التى ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .
- ( ب ) والمتساوية أبعاد ما بين نهايتها متساوية بالفعل والقوة .
- ( ج ) وذو النهاية ليس لانهاية [ له ] .
- ( د ) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ،  
وكان أعظم مما كان ، قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
- ( هـ ) وكل جرمين متناهي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم السكائن منهما  
متناهي العظم - وهذا واجب أيضا في كل عظم وفي كل ذى عظم .
- ( و ) وأن الأصغر من كل شئين متجاالسين يُعدّ الأكبر منهما أو  
يعدّ بعضه .

(١) يباس في الأصل ، وقد زدتها اجتهدا .  
(٢) جملة : « لانهاية له بالفعل » هي خبر يكون .  
(٣) من هنا نجد المطابقة حرفية تقريبا مع رسالة الكندي في وحدانية الله وتنهى  
جرم العالم .

[ تفصيل الدليل ]

فإن كان جرمٌ لانهائية له ، فإنه ، إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي منه : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .  
فإن كان الباقي منه متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه للتناهي العظم ، كان الجرم السكائن منهما جميعاً متناهي العظم  
والذي كان منهما هو الذي كان — قبل أن يفصل منه شيء — لا متناهي العظم .

فهو إذن متناهي لا متناهي ، وهذا خاف لا يمكن .  
وإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له .  
فإن كان أعظم مما كان فقد صار مالا لانهائية له أعظم مما لانهائية [ له ] ،  
وأصغر الشئيين يمتد أعظمهما أو يمتد بعضه ،  
فأصغر الجرمين اللذين لانهائية لهما يمتد أعظمهما أو يمتد بعضه ،  
وإن كان يمتد فهو يمتد بعضه لاحالة ،  
فأصغرهما مسار بعض أعظمهما .

وللتساويان هما اللذان متشابهان ، أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة<sup>(١)</sup> ؛ فهما إذن ذرا نهايات — لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي

---

(١) في الأصل وكذلك في « رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة . لكننا نجد في رسالة « مائة مالا يمكن أن يكون لانهائية له صالح : » والأشياء المتشابهة هي التي أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية — وقد أصلحنا النص قدر الامكان ، والمعنى مفهوم على كل حال ويمكن حذف كلمة : متشابهان

يتمها جرم<sup>(١)</sup> واحد هـ دأ واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف  
أو معا ، فهما متناهيان .

فالذي لانهية له الأصغر متناه ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان ليس بأعظم مما [ كان<sup>(٢)</sup> ] قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على  
جرم جرم ، فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده  
جزءه ولجزئه الذين اجتمعا ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم<sup>(٣)</sup> لانهية له . وبهذا التدبير تبين أنه  
لا يمكن شيء<sup>(٤)</sup> من الكميات أن تكون لانهية لها بالفعل .

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لانهية له بالفعل ؛ فالزمان<sup>(٥)</sup>  
ذو أول متناه ؛

[ تنهى الزمان والحركة وكل ما يلحق الجرم المتناهي ]

والأشياء أيضاً المحمولة في المتناهي متناهية اضطراباً ؛

فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذي هو

---

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون كلمة « جرم » تحريفاً خطياً عن كلمة جزء  
يعني أن عدد أجزائها ، بحسب حصة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك .  
والدليل على هذا الرأي أن كلمة « جزء » تذكر بدلاً من كلمة « جرم » في « رسالة  
في وحدانية الله — الخ » . وفيما يلي نجد الكندي يقول إن الجزء هو « ماعد الكل ،  
ففسه بأقدار متساوية » .

(٢) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى (٣) في الأصل : جرماً .

(٤) هكذا في الأصل ؛ ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقياً .

(٥) في الأصل : ~~والزمان~~ بعد كلمة فيه علامة لعلها إشارة إلى الكلمة التي وردناها .

٤ — رسائل الكندي

مفصول بالحركة — وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، فتناه أيضاً ،  
إذا الجرم متناه .

فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه [ متناه ] \* أيضاً .

وإذا جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [ ب ] أن نتوهم  
أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائماً — فإنه لانهائية في التزايد من جهة  
الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً<sup>(١)</sup> غير الإمكان ،  
[ أهي ] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة :

فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ، ومن ذلك  
الحركة والزمان . فإن<sup>(٢)</sup> الذي لا نهاية له إنما هو في القوة — فأما بالفعل  
فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا —

وإذا<sup>(٣)</sup> ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل  
لا نهاية له :

والزمان زمان جرم الكل ، أعني مدته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن  
إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود<sup>(٤)</sup> .

### [ ارتباط الجرم والزمان والحركة ]

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أهي أنه مدة تعدّها

(١) راجع كتابي من الصفح السابقة

(١) في الأصل : شيء

(٢) في الأصل : فاذ . وفي الرسالة الأخرى : فان

(٣) في الرسالة الأخرى : وإن .

(٤) لعله يقصد أن الزمان لا يدرك ، أو أنه لا يوجد قائماً بذاته . ولتلاحظ هنا أن

الكندي يعتبر الزمان من كيان الجرم .



الحركة ، فإن كانت حركة<sup>(١)</sup> كان زمان<sup>(٢)</sup> ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان<sup>(٣)</sup> .  
والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن  
حركة ، والحركة هي تبدل ما ، فتبدل<sup>(٤)</sup> مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل  
أجزاء الجرم فقط هي الحركة المكانية ، وتبدل المكان الذي ينتهي إليه  
الجرم بنهاياته ، إما بالتقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو الربو والاضمحلال ،  
وتبدل كفياته المحسوسة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو السكون  
والفساد .

وكل تبدل فهو مادّ حدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لدى الزمان ، فإن  
كانت حركة<sup>(٥)</sup> كان جرم اضطراراً .

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة .  
فإن كان جرم [ و ]<sup>(٦)</sup> لم تكن حركة ، فإما أن لا تكون حركة بنية ،  
وإما أن لا تكون ويمكن أن تكون .

فإن لم تكن بنية ، فالحركة ليس بموجودة ، إذ الجرم موجود<sup>(٧)</sup> ، وهي  
موجودة<sup>(٨)</sup> ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرم موجوداً — لا حركة بنية . وإن

---

(١) و(٢) في الأصل : زماناً ، وهو خطأ ، ويخالف طريقة تفكير الكندي في  
رسائل أخرى له ، راجع « رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » .

(٣) في الأصل قد تبدل ، وفي رسالة الوجدانية : والحركة هي تبدل الأحوال ، فتبدل  
مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد  
صححت طبقاً للرسالة الأخرى .

(٤) زيادة مقترحة (٥) في الأصل : موجودة ، وهو خطأ واضح .

(٦) لعله يقصد ما تقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم في زمان حتماً .

كان ، إذا كان جرم<sup>(١)</sup> موجوداً ، ممكناً أن يكون حركة موجودة ، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذواته مرة ، كالكتابة موجودة<sup>(٢)</sup> بالإمكان لمحمد ، وليست فيه بالفعل ، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان أهي في آخر من الناس .

فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام ، فهي موجودة في الجرم المطلق ، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق .

فإذا<sup>(٣)</sup> الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيل إن الحركة لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، فهي إذن تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، وهذا محال وخلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة .

فإذا كان جرم كانت حركة اضطراراً .

[ جرم الكل وجد متحركاً ]

وقد بظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل<sup>(٤)</sup> كان ما كنا أولاً ، وكان ممكناً أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ، لأن جرم الكل . إن كان أولاً ما كنا ، ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كوناً عن ليس<sup>(٥)</sup> ، أو لم يزل<sup>(٦)</sup> .

(١) في الأصل : جرماً (٢) في الأصل موجبة ، وقد صححتها تحشياً مع المعنى .

(٣) في الأصل : فاذن ، وهو جائز على كل حال .

(٤) يعني جرم العالم . (٥) أي موجوداً عن عدم . (٦) أو هو قديم .

فإن كان كوناً من ليس، فإن تهويته<sup>(١)</sup> أيساً عن ليس فكون<sup>(٢)</sup>؛ فتبهوته  
بشيء من ذاته، حيث وصفنا<sup>(٣)</sup> الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو  
السكون. ١. لا يسبق الجرم [السكون] كان [السكون] ذاته، فإذا لم  
يسبق كون الجرم الحركة بته.

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة، فهو ولا حركة، ولم يكن ولا حركة.  
وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن، إن كان الجرم كوناً من ليس،  
أن يسبق الحركة.

فإن كان الجرم لم يزل ساكناً، ثم تحرك لأنه كان مستكناً، أن يتحرك،  
فقد استحال جرم السكل — الذي لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة  
بالفعل، والذي لم يزل لا يستحيل، كما قدمنا بيان ذلك.

فهو إذن مستحيل لاستحيل، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون  
جرم السكل لم يزل ساكناً بالفعل، ثم استحال متحركاً بالفعل.

والحركة فيه موجودة، فإذا لم يسبق الحركة بته.

فإذا<sup>(٥)</sup> إن كانت حركة كان جرم اضطراراً، وإن كان جرم كانت  
حركة اضطراراً.

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً،

(١) يشتق من تهوى « هو » فلا (تهوى) يستعمله في معنى يحدث، أي  
يصير شيئاً منسجماً إليه، والتهوى هو المصدر من الفعل تهوى، واحده تهوى. المصطلحات.

(٢) هكذا في الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الواو.

(٣) في الأصل صنفنا، وهي غير منقوطة، ونظراً لآثارها في اللغة، فتميل هذه  
الكلمة فلعلها محرفة عن: وصفنا.

(٤) في الأصل: فإذا. وقد زدنا ما بين المصنفين للإيضاح.

(٥) في الأصل: فإذا.

إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم<sup>(١)</sup> بلا مدة ، إذ المدة هي ماهو فيه هوية ، أعني ماهو فيه هو ما [هو]<sup>(٢)</sup> .

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح .  
فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً تعدّها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً ، فالجرم لا يسبق الزمان أبداً .

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فهو نهاية بالفعل .  
والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له ، لإنته<sup>(٣)</sup> ؛ فإنته جرم الكل منتهية اضطراراً ، فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل .

[ دليل آخر على تناهي الزمان من أوله وعلى تناهي الجرم والحركة ] .

ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتولجها<sup>(٤)</sup> ، فنقول :

---

(١) في الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ في النسخ أو في الكتابة ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٢) زدتها للبيان ، وإن كان السكندى لا يهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد —  
وراجع أول هذه الرسالة ، ص ٣٣٣ تقدم . على أن مبحث « ما » عند أرسطو هو مبحث  
الماهية . كتاب الطبيعة لأرسطو ( 213a 10 ) والترجمة العربية ، تحقيق عبد الرحمن  
بدوى ، ط القاهرة ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٣٣٣ .

(٣) هكذا في الأصل .

(٤) كلمة لم أستطع قراءتها إلا بعد العثور على استعمال السكندى لكلمة « التولج »  
في رسالته في دفع الأحزان .



إن من التبديل التركيب والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصله ، وهو المركب من هيولى وصورة .

والتركيب تبديل الحالة التى هى لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، فإن لم [ يكن ] <sup>(١)</sup> حركة لم يكن جرم <sup>(٢)</sup> .

فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبديل ، والتبديل عدد مدة المتبديل ، فالحركة عادة مدة المتبديل .

والزمان مدة تعدها الحركة ، ولكل جرم مدة ، كما قد بنا ، أى ما هو فيه إنية ، أهنى ما هو فيه هو ما .

والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدة تعدها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الإنية ، فهى معاً فى الإنية ، فإذا كان الزمان ذات نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إن كان التركيب والتأليف تبديلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبديلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

[ دليل آخر على تنهى الزمان ] .

، لنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل فى ماضيه ولا آتیه ، فنقول :  
:

(٢) فى الأصل : جرماً ، وهو خطأ .

(١) زدتها ، لأكمال المعنى

إن قبل كل فصل<sup>(١)</sup> من الزمان فصلاً إلى أن تنتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أهني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك .

فإن أمكن ذلك<sup>(٢)</sup> فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً<sup>(٣)</sup> بلا نهاية .  
فإن لا ينتهي<sup>(٤)</sup> إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة المدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً<sup>(٥)</sup> في الأزمنة إلى ما لا نهاية له .

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدد معلوم<sup>(٦)</sup> ، فإن من ذلك الزمن للعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً<sup>(٧)</sup> .

فيكون إذن<sup>(٨)</sup> لا متناه متناهيًا ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من

(١) أي قبل كل قسم أو جزء من الزمان قسماً — راجع مايلي .

(٢) هكذا في الأصل ، وأيضاً في رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » هي « غير ذلك » فإنه يجب أن تشير إلى الذي هو خلاف الفرض ، بحسب الكلام .

(٣) في الأصل : فصل ، كما في رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول : وقد صححتها ، لأن الأصل لا يعني بالنحو : ويجوز أن تعتبر كلمة « خلف » فعلاً ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

(٤) غير منقوطة في الأصل ، ويجوز أن تكون : تنتهي .

(٥) في الأصل : معصداً (٦) شكل اجتهادي ، يعني : زمن معلوم :

(٧) في الأصل : معلوم .

(٨) في الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون امماً لكان وإما أن تصحح : لامتناهياً .

الزمان ، حتى ينتهي إلى زمن محدود ، بنة — والانتهاى إلى زمن محدود موجود<sup>(١)</sup> ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة ، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها ، فإنية الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرم لم يزل .  
[ دليل تنهى الزمان من آخره ] .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان للماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ، زمان بعد زمان ، فإنه كلما زيد على الزمان المنتهى المحدود زمان كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً ، فإن لم تصر الجملة محدودة ، فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له فى الكمية .

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا مشتركاً للماضى منه والآتى ، وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان الآتى الأولى .

ولكل زمان محدود نهايتان نهاية أولى ونهاية آخرة<sup>(٢)</sup> ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة ، وقد كان قبل لأنه تصير جملة الزمنين المحدودة [ لا محدودة النهايات ]<sup>(٣)</sup> . فهى لا محدودة النهايات ، وهى محدودة النهايات

(١) أى : حاصل ومتحقق ومدرك : وبعد كلمة موجود يوجد ما يمكن قراءته : به

(٢) فى الأصل بلا شكل ولا تنقيط ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .

(٣) ردنا ما بين المضعفين ليستقيم الكلام .

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إني زيد<sup>(١)</sup> على الزمن المحدود زمان محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلمة<sup>(٢)</sup> زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود النهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى لا نهاية له بالفعل .

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

### الفن الثالث

#### من الجزء الأول

[ الشئ لا يمكن أن يكون هة كون ذاته ]

وقد يتلو ما قدمنا ، البعثُ من الشئ ؛ هل يمكن أن يكون هة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟ فنقول :

إنه ليس ممكناً<sup>(٣)</sup> أن يكون الشئ هة كون ذاته ، أعنى يكون<sup>(٤)</sup> ذاته تهوية<sup>(٥)</sup> من شئ أو لا من شئ — فإنه قد يقال : كون ، فى مواضع آخر ، لكائن من شئ خاصة — ، لأنه لا يخلو من أن يكون .  
أبساً وذاته ليس .

أو<sup>(٦)</sup> يكون ليسا وذاته أيس .

أو يكون ليسا وذاته ليس .

---

(١) بعد هذه الكلمة فى الأصل : ما زيد ؛ وهى رائدة يلا شك .

(٢) فى الأصل : فكل ما .

(٣) فى الأصل : ممكن

(٤) فى الأصل غير منقوطة .

(٥) فى الأصل مهوية — وهو غير مستقيم مع المعنى ، لأن التهوى — عند السكندى — هو صيرورة الشئ، هوية، أى موجود أمتعياً .

(٦) فى الأصل : و



أو يكون أيساً وذاته أيس .

فإن كان ليساً ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاته لا شيء ، ولا شيء <sup>(١)</sup> لاهة ولا معلول ، لأن اللة والمعلول إنما هما قولان على شيء له وجود ما ؛ فهو إذن لاهة كون ذاته ، إذ ليس هو هة مطلقاً <sup>(٢)</sup> ، وقد قيل إنه هة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون هة كون ذاته ، إن كان ليساً وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليساً وذاته أيس ، لأنه أيضاً ، إذ هو ليس ، لا شيء ، ولا شيء لاهة ولا معلول ، كما قدمنا ؛ فهو لاهة كون ذاته ، وقد تقدم أنه هة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون هة كون ذاته ، إن كان ليساً وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يعرض لأحدها <sup>(٣)</sup> مالا يعرض للآخر ، فإذا عرض له أن يكون ليساً . وعرض لذاته أن يكون أيساً ، فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو . فهو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

وكذلك يعرض إن كان أيساً وذاته ليس ، أي أن تكون ذاته غيره ، إذ عرض له غير ما عرض لذاته . فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ؛ وهو [ لا ] هو <sup>(٤)</sup> ؛ هذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس إذن يمكن أن يكون أيساً ، وذاته ليس .

وكذلك أيضاً يعرض إن كان أيساً ، وذاته أيس ، وكل هة كون ذاته ،

(١) معنى « لا شيء » هنا وقبل ذلك وبعده هو انعدام

(٢) في الاصل : مطلقة

(٣) في الاصل : لأحدهما .

(٤) في الاصل : وهو هو ، وهذا لا يتفق مع المعنى :

لأنه إن كان هـ ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته . والعلّة غير المعلول ، فقد  
عرض له إذن أن يكون هـ ذاته ، و «مرمر» لذاته أن تكون معلولته ؛  
فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو ؛ فيجب إذن من هذا الفن أن  
يكون هو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون  
أيضاً ، وذاته أيس ، وهو هـ كون ذاته

ومثل هذا أيضاً يعرض ، إن كان ليسا ، وذاته ليس ، وهو هـ ذاته ،  
وذاته معلولة أيضاً : أن يكون هو هو ، وهو لا هو .

فليس يمكن إذن أن يكون شيء هـ كون ذاته ، وذلك ما أردنا  
أن نوضح .

### [ معاني بعض المصطلحات ]

وإذ قد تبين ذلك فنقول : إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى  
أو غير ذي معنى ؛ فما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إما تعتمد ما كان  
فيه مطلوب ، فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه <sup>(١)</sup> .

### [ الكلي والجزئي ]

وما كان له معنى فلا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً . والفلسفة لا تطلب  
الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست <sup>(٢)</sup> بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم  
يحط به علم .

والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها ، فهي إذن إما تطلب

---

(١) منطق الكلام يقتضي أن يكون : « فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا معنى  
له » فيجوز أن يكون الناسخ قد غفل ، فنقل عبارة سابقة بدلا من عبارة لاحقة :  
(٢) في الاصل : ليس :

الأشياء الكلية المتناهية ، المحيط بها العلم كال<sup>(١)</sup> علم حقائقها .

[ الذاتى وغير الذاتى ]

والأشياء الكلية المتناهية<sup>(٢)</sup> لا يخلو من أن تسكن ذاتية أو غير ذاتية ،

أعنى بالذاتى ما هو قوّم ذات لشيء ، وهو الذى بوجوده قوام كون

الشيء وثباته وعدمه انتقاض لشيء . وفساد ، كالحياة التى بها بقاء الحى

وثباته ، وبعدمها فساد الحى وانتقاضه ، كالحياة ذاتية لى الحى .

والذاتى هو المسمى جوهرى ، لأن به قوام جوهر الشيء .

[ الجوهرى الجامع والجوهرى المفرق ]

والجوهرى لا يخلو من أن يكون جامعاً أو مفرقاً .

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده واسمه ،

فهو يجمعها بذلك .

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه<sup>(٣)</sup> وحده :

إما أن يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أحواد الناس

أعنى على كل شخص إنسانى ، وهذا هو المسمى صورة ، إذ هى صورة واحدة

واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

وإما أن يقع على صور<sup>(٤)</sup> كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور

الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنساً ، إذ هو مجلس واحد<sup>(٥)</sup>

واقع على كل واحد من هذه الصور

(١) قراءة اجتهدية (٢) هكذا هى : دس .

(٣) غير واضحة تماماً فى الاصل :

(٤) فى الاصل : صورة ؛ وهو خطأ فى النسخ .

(٥) هكذا فى الاصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

وأما الجوهر المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض ، وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس بذاتى فهو ضد هذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشئ الموضوع له وثباته به ، وهذا بعلم الشئ الموضوع له ، فهو إذن فى الجوهر الموضوع [ له ] <sup>(١)</sup> ، وليس بجوهرى ، بل عارض <sup>(٢)</sup> الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً .

وهو الذى فى الجوهر لا يخلو من :

أن يكون فى شئ واحد منفرداً به خاصاً له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان والنهيق فى الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحداً .  
أو يكون فى أشياء كثيرة يسميها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه يعرض <sup>(٣)</sup> لأشياء كثيرة .

[ الألفاظ أو السكليات الستة ]

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جلساً وإما صورة وإما شخصاً وإما فصلاً وإما خاصة وإما  
عارضاً عاماً وهذه جميعاً شيطان : هما الجوهر والعرض .

---

(١) زيادة بحسب النسب المتقدم مباشرة :

(٢) غير مشكوكه فى الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلاً ، فله قد سقطت كلمة : فى ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النسب : وليس بجوهرى ، بل عارض ( فى ) الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً .. الخ

(٣) فى الأصل : لا يعرض ، وهو يخالف المعنى .



فالجنس والصورة والشخص والفعل جوهرية ، والخاصة والمرض  
العام عرضية .

[ السكل والجزء — المجتمع والمفترق ]

وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعاً ، وإما مفترقاً .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يقال الواحد ، فنقول :

إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل السكثرة أيضاً ، فهو  
يقال إذن<sup>(١)</sup> على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفعل  
والخاصة والمرض العامى وعلى جميع ما قد قدم .

[ الطبيعى والصناعى ]

والشخص إما أن يكون :

طبيعياً كالحيوان أو النبات<sup>(٢)</sup> وما أشبه ذلك .

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه  
متصل بعرض ، أهى بالمهنة<sup>(٣)</sup> ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ،  
لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد<sup>(٤)</sup> العرضى ، فأما البيت حينه فبالاتحاد  
الطبيعى .

---

(١) فى الأصل : إذا

(٢) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا ، وربما كانت زائدة خطأ ، وقد يبدو  
أنها لازمة لها : ويجوز أن تكون : البدن ، أو : البيت — وذلك وجه ما ، بحسب  
الكلام التالى .

(٣) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد فعل البانى له .

(٤) هذه الكلمة التى بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب  
البارات التالية .

### [ الكل والجزء ، الجميع والبعض ]

ويقال <sup>(١)</sup> أيضاً على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع <sup>(٢)</sup> ،

لأن الكل يقال على المشبه <sup>(٣)</sup> الأجزاء وعلى [ الأشياء ] <sup>(٤)</sup> اللاتي ليست بمشبهة الأجزاء ، كقولنا : كل للماء — وللماء من المشبهة الأجزاء — وكل البدن ، للركب من عظم ولحم ، وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجبيل ، وهي <sup>(٥)</sup> أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يقال على المشبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ، لأن الجميع أيضاً يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون وحدة <sup>(٦)</sup> أمر ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ، فأما الكل فيقال على كل متحد بأي نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطباعه <sup>(٧)</sup> ، بل يقال : كل للماء ، إذ هو متحد .

### [ الجزء أو البعض ]

وكذلك بين الجزء والبعض فرق <sup>(٨)</sup> .

(١) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٢) راجع تعريف الكل والجميع في رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ما هنا ، في تعريف الكل .

(٣) هكذا في الأصل (٤) زيادة للإيضاح .

(٥) الضمير يعود على الأشياء التي تقدم ذكرها .

(٦) يمكن في الأصل قراءتها : موحدة .

(٧) في الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بتلليل .

(٨) راجع تعريف الجزء والبعض في رساله في حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما عهد<sup>(١)</sup> الكل ، قسمه بأقدار متساوية ؛

والبعض يقال على ما لم يحد الكل ، قسمه بأقدار ليست بمساوية ؛  
فبعضه ، ولم يساو بين أبعاضه — فيكون جزء آله .

[ الوحدة الحقيقية ليست في أى من المقولات ولا في الكائن منها .  
فلا بد من واحد حق ]

فالواحد إذن<sup>(٢)</sup> يقال على كل واحد من المقولات والكائن من  
المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه نصل ، وبأنه خاصة  
وبأنه عرض عام وبأنه كل<sup>٣</sup> وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض<sup>٤</sup> .

ولأن<sup>(٣)</sup> الجاس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل  
واحد من أنواعه قولاً متواطئاً ؛

والنوع هو في كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من  
أشخاصه قولاً متواطئاً ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع<sup>(٤)</sup> ، لأن كل شخص فنقسم ؛  
فهو إذن [ ليس واحداً ]<sup>(٥)</sup> بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ،  
فهو غير واحد الذات ، فالوحدة التي فيه — التي هي بالوضع — لا ذاتية  
فيه ، فليست إذن وحدة له بالحقيقة ،

(١) في الأصل : عهدا .

(٢) في الأصل : إذا (٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) معنى بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد

من إصلاحها لأنها تنافي كل مايلي .

وما لم يكن في الشيء لحقيقته (١) ذاتياً، فهو فيه بنوع عرضي؛ والمعارض  
لشيء من غيره؛ فالمعارض أثر في المعارض فيه، والأثر من المضاف، والأثر  
من مؤثر، فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً.  
والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص؛ وهو كثير، لأنه  
هو أشخاص كثيرة، ولأنه مركب من أشياء أيضاً؛ لأنه مركب من جنس  
وفصل، كنوع الإنسان الذي هو مركب من حي ومن ناطق ومن ميت.  
فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه، والوحدة التي له  
لأنها هي بالوضع من جهة لا ذاتية؛ فليست الوحدة له إذن بحقيقة (٢)  
فهو إذن فيه بنوع عرضي، والمعارض لشيء من غيره، فالمعارض أثر في  
المعارض فيه والأثر من المضاف، والأثر من مؤثر، فالوحدة في النوع أثر  
من مؤثر اضطراراً، أيضاً.

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع منبئاً (٣) عن مائية للشيء،  
فهو كثير، لأنه ذو أنواع كثيرة، وكل نوع من أنواعه فهو «هو هو» (٤)  
وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة، وكل شخص من أشخاصه  
هو «هو هو» أيضاً؛ فهو كثير من هذه الجهة، فالوحدة فيه أيضاً ليست  
بحقيقية، فهي فيه إذن بنوع عرضي، والمعارض لشيء من غيره، فالمعارض

(١) يمكن أن تقرأ: بحقيقته. ويجوز أنها: بحقيقة، وما بعدها بيان لها لغويًا ومنطقيًا

(٢) في الأصل: إذا.

(٣) هكذا في الأصل، ويجوز أن تكون تحريفاً عن: بحقيقية.

(٤) هكذا في الأصل، ويجوز أن يكون أصلها منبئاً (على أن تكون حالا)،  
ولكنها لم يراع فيها النحو، كما هو الحال في كثير من المواضع، أو أن يكون أصلها:  
المنبئ. (٥) هكذا في الأصل، ولعله يقصد: فهو «هو هو»، أي

فهو هوية، يعني شيئاً قائماً بذاته.



أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في المجلس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير ، مختلفين بالنوع ، مني<sup>(١)</sup> عن أبي<sup>(٢)</sup> الشيء ، فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عليها الفصل ، مني<sup>(٣)</sup> عن أبي<sup>(٤)</sup> . فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي يقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ؛ فهي فيه إذن بنوع مرضي . والعارض لشيء من غيره ، فالمرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضاً .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبهة عن إنية<sup>(٥)</sup> الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت<sup>(٦)</sup> عن إنيته<sup>(٧)</sup> ، فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضاً فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن<sup>(٨)</sup> بنوع مرضي ؛ والعارض لشيء من غيره ، فالمرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضاً .

والمرض العام أيضاً مقول على أشخاص كثيرة ، فهو كثير ، لأنه موجود

(١) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٢) هكذا في الأصل ، دون علامات التشديد ، فلهذا يقصد ، أي شيء هو ، تحت الجنس ، كما في أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أي » تبحث عن الفصل ، و« ما » عن الجنس ، بحيث تكون « أي » و« ما » ما متبعتين عن النوع . وقد كنت ميالاً إلى قراءة هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل عن أنها إنية ، ثم عدلت لما ذكرته .

(٣) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا ( أنظر الهامش المتقدم ، ويجوز أيضاً أن تكون : إنيته ، ولهذا وجه .

(٤) ؛ (٥) في هاتين الكلمتين ، على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتها هكذا . ولها وجه من حيث المعنى العام ، وإن كان تفكير الكندي هنا غير دقيق بالمقارنة بما تقدم (٥) في الأصل : أنبت (٧) في الأصل : إذا .

في أشخاص كثيرة ، وإما أن يكون كية ، فيقبل الزيادة والنقص : فهو متجزئ ، وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولاشبيه ، والأشد والأضعف فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ، والعارض ، كما قدسنا ، أثر من مؤثر ، فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاد ، لأن كل واحد من المقولات بعض له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاد أيضا ، لأن كل مقولة جلس ؛ فكل مقولة ذات صور<sup>(١)</sup> ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذو أنسام كثيرة فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية<sup>(٢)</sup> ، فهي إذن فيه بنوع عرضي ، فهي إذن من مؤثر ، كما قدسنا ؛ فيها<sup>(٣)</sup> كان بنوع عرضي .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي فيه بنوع عرضي ، فهي إذن<sup>(٤)</sup> فيه أثر من مؤثر ، كما قدسنا .

والجزء إما أن يكون جوهرياً ، وإما عرضياً .

والجوهرى إما مشبه الأجزاء وإما لا مشبه الأجزاء .

والمشبه الأجزاء كالماء ، القى جزؤه ماء بكاه ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكاه ، كثير .

وأما لا مشبه الأجزاء ، فهي مختلف الأجزاء ، فكبدن الحيوان الذي

(٢) في الأصل بحقيقة

(٤) في الأصل : إذا .

(١) صور يعني : أنواع

(٣) في الأصل : في ما .

هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، وربط<sup>(١)</sup> وصفاق<sup>(٢)</sup> ،  
وحجب<sup>(٣)</sup> ، وعظم ، ومنخ ، ودم ، وبرية ، وبلغم ، وجميع ماركب منه بدن  
الحى ، التى ليست بمشبهة . وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل لتجزئة ،  
فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى ، أهى كالطول والعرض  
والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم  
، وغير ذلك من الأهرافى ؛ فهو منقسم بانقسام الجوهرى ، فهو إذى ذو  
أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

وللتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كالبيت ،  
فإن اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أهى  
الصناعى — باجتماع ماركب منه ، كدجارتة وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير  
أيضا ؛ فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدما ذكرها ،  
كالليل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كل الخلوات<sup>(٤)</sup> ، وجزء لفرسخ ،  
ولأنه متصل ومجتمع ، لأن خلواته متصلة ومجموعة ؛ فهو جميع لخلواته ، ولأنه  
منفصل من أميال آخر ، أهى اللاتى جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة فى ذلك  
أيضا بحقيقية ، بل [ هى ] عرض .

فليست الوحدة فى شيء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هى فى كل واحد منها  
بأنها لا تنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرضى ، والعارض للشيء .

(١) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن .

(٢) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والمصران .

(٣) قراءة اجتهدية .

(٤) جمع خلوة ، وهى منياى المسافات ، مختلف فى تدبيره .

لأن ذاته ، فالعارض لشيء من غيره ؛ فالعارض إذن<sup>(١)</sup> في المروض فيه .  
مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر في المروض فيه ، والأثر  
من مؤثره : لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بهضه بمضا .

وأيضاً كل شيء كان في شيء آخر عرضاً ، فهو في شيء آخر ذاتي ؛ لأن كل  
شيء كان في شيء بعرض ، فهو في شيء آخر بالذات .

وإذ قد بينا أن الوحدة في هذه جميعاً بعرض<sup>(٢)</sup> ، فهي لا جزء [ لا ]  
بالذات ، بل بعرض<sup>(٣)</sup> ؛ فالوحدة فيما هي فيه بعرض<sup>(٤)</sup> مستفادة الوحدة مما  
هي فيه بالذات .

فإذن<sup>(٥)</sup> ما هنا واحد حق اضطراباً لا معلول الوحدة .

[ لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات ]

فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا تخلو طباع كل قول فيما عليه القول<sup>(٦)</sup> ، أعني كل ما أدركه الحس .  
وأحاط بمائته العقل من أن يكون :

واحداً أو كثيراً .

أو واحداً وكثيراً معاً .

أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً<sup>(٧)</sup> .

(١) في الأصل : إذا

(٢) و(٣) و(٤) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر ، أعني على أن  
تكون فعلاً ، والمعنى يستقيم بهذا أيضاً ومعنى بعرض هو أن الوحدة ليست بالذات .

(٣) في الأصل : فهي لا جزء بالذات لا بعرض ؛ والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد  
من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهي (بمعنى الأشياء) لا جزء (بمعنى واحدة) (لا) بذاتها  
بل بأمر آخر عرض لها ، هو فعل المؤثر ، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية فيما تقدم .

(٥) في الأصل : فإذا

(٦) في الأصل : كثير :

(٧) هكذا العبارة في الأصل . وربما كان فيها تحريف أو زيادة . وكلمة عليه غير منقوطة .



أو بعضها<sup>(١)</sup> كثيراً لا واحداً بئس .

فإن كان طباع كل مقول الكثرة فقط ، فلا اتفاق اشتراك في حال  
واحدة أو معنى واحد .

والاتفاق موجود ، أهى الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد .

فالوحدة موجودة مع الكثرة .

وقد فرضنا أن الوحدة ليست موجودة .

فالوحدة آيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان كل مقول كثره فقط ، فلا شيء يخالف الكثرة ، لأن  
خلاف الكثرة الوحدة . فلا خلاف . فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي  
متفقة وهي لا متفقة ، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد ،  
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة .

وأيضاً إن كانت كثره فقط بلا وحدة ، فهي لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها  
شيء واحد يشبهها ، تتشابه به ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ، فلا واحد  
يشبهها ، فهي لا متشابهة وهي متشابهة بعد ، بالوحدة ، فهي متشابهة لا متشابهة  
معاً ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثره فقط بلا وحدة ، كانت متحركة ، لأنه إن لم تكن  
وحدة ، لم تكن حالاً واحدة ، وإن لم تكن حالاً واحدة ، لم يكن سكون ،  
لأن الساكن ما كان بحال واحدة ، غير متغير ولا منتقل . وإن لم يكن سكون ،  
لم يكن ساكن ، وإن لم يكن ساكن كان متحرك<sup>(٢)</sup> .

وإن كانت كثره فقط ، كانت أيضاً غير متحركة ، لأن الحركة تبدل :

(٢) في الاصل : متحركاً .

(١) في الاصل : وبعضها

إما يمكن ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجهوهر . وكل تبدل فإلى خير ،  
وغير الكثرة فالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدةً ، فلا تبدل الكثرة . وقد فرضنا  
أن وحدة ليس<sup>(١)</sup> ، فتبدل كثرة ليس<sup>(٢)</sup> ، فحركة ليس<sup>(٣)</sup> . فإن كانت  
كثرة فقط بلا وحدة ، فليست بمنحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما تقدم ؛ وهذا  
خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ،  
أو لا ذات أشخاص بنة .

فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً  
وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإن لم تكن آحاداً ، ولم تقتصر إلى آحاد بنة ،  
غشى كثرة بلا نهاية .

وإذا فصل مما لا ينهائى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل بنة ، فالفصل  
منتهى الكثرة أو لا منتهى الكثرة .

فإن كان منتهى الكثرة ، وقد كان فرض لا منتهى الكثرة ، فهو إذن  
منتهى الكثرة لا منتهى الكثرة .

وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان لا منتهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا منتهى أعظم  
من لا منتهى .

وهذا خلف لا يمكن ، كما قدمنا .

فهو إذن<sup>(٤)</sup> أشخاص الكثرة ، آحاد<sup>(٥)</sup> اضطراباً ؛ فالوحدة موجودة

---

(١) و(٢) و(٣) ليس أى معدوم أو غير موجود .

(٤) فى الاصل : إذا (٥) فى الاصل آحاداً .

إذن<sup>(١)</sup> ، لأن كل شخص واحد ، فهو إذن<sup>(٢)</sup> كثرة فقط ، وهي لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن .

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بنة ، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ، لأن الحد واحد يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن في الكثرة واحد فلا<sup>(٣)</sup> محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد ، وأشخاص الكثرة محدودة ، فهي محدودة ، وهي لا محدودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرة العدد ، لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد<sup>(٤)</sup> ، وتداخل بعض الكثرة على بعض بآحاد .

فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ، وإن كانت كثرة بلا آحاد ، لم تكن محدودة .

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة .

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون آحاداً<sup>(٥)</sup> .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم تكن معرفة ؛ لأن المعرفة برسم ،

---

(١) و(٢) في الاصل إذا .

(٤) في الاصل : الحاد

(٣) في الاصل : ولا

(٥) هكذا في الاصل — ولهذا وجه . ولكن الافضل أن نسميها آحاد .

رسم<sup>(١)</sup> المعروف في نفس العارف بمحال واحدة ، لأنها إن لم تكن بمحال واحدة  
تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة ، والمعرفة موجودة ، فالحال  
الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ،  
وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أن يكون شيئاً ،  
وإما أن لا يكون شيئاً .

فإن كان شيئاً ، فهو واحد ، فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد كنا فرضنا  
أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ، وهذا  
خلف لا يمكن .

وإن لم يكن شيئاً فليس بأناف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضاً . وقد  
فرض أنه كثرة ، فهو كثرة لا كثرة ، هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن  
لا يكون وحدة .

[ ولا بد من الكثرة مع الوحدة في المحسوسات ]

وهناك يتبين<sup>(٢)</sup> . أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ، لأنه  
لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط ، لأنه إما أن يكون شيئاً ، وإما أن  
لا يكون شيئاً .

فإن كان شيئاً فهو واحد ،

وإن لم يكن شيئاً ، فليس هو كثرة ؛

---

(١) الكلمتان غير منقوطين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن  
تكون الكلمة الأولى زائدة .

(٢) في الأصل : تبين .



[ فهو ليس كثرة <sup>(١)</sup> ] وهو كثرة ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة . وكذلك يتبين <sup>(٢)</sup> أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة .

فنقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضد غيره الضد ؛ والغيرية أقل ما يقع في الاثنين <sup>(٣)</sup> والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة .

والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة . وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناء <sup>(٤)</sup> .

فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمساثنى موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي <sup>(٥)</sup> أيس ليس ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباین ، لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرة .

---

(١) بدا لي أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئا فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجةين لكونه ليس شيئا وعلى كل حال فهذا الإصلاح اجتهدى .

(٢) الاصل : تبين (٣) يعني أن الاثنين أقل ما لابد منه للغيرية .

(٤) في الاصل : المستثناة (٥) في الاصل : وهي .

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛  
حول التباين موجود ، فالكثرة موجودة (١) .

وأيضاً قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف  
لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال  
ولا افتراق ، لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال (٢) ،  
في اثنين . فالاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق (٣) ولا اختلاف  
ولا اتفاق (٤) ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ،  
[ فليس يمكن ] (٥) أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط (٦) ولا آخر  
، لأن ذلك لا يكون إلا في ذي أجزاء (٧) ؛

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر ؛

والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذي  
أجزاء أكثر من واحد ، فالكثرة موجودة فيه .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن  
لا تكون كثرة .

(١) هذه الكلمة في الاصل مكررة .

(٢) في الاصل على هذا الترتيب ، ولم أغيّه (٣) في الاصل اتفاقاً .

(٤) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، في الغالب . (٥) زيادة يتطلبها المعنى .

(٦) هكذا ، وهو مفهوم (٧) في الاصل : أحراً .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا<sup>(١)</sup> شكل ، لأن الأشكال إما من قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما .

فالمستدير والسكري لهما مركز وإحاطة ، والمركب من قسي أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها<sup>(٢)</sup> زوايا وأطراف ، ففيها كثرة .

فإن كانت الأشكال موجودة ، فلكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ، فالكثرة موجودة .

وقد كننا فرضنا أنها لا موجودة فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر -- وهذه كثرة .

والساكن ساكن في مكان ، وأيضاً بعض أجزائه في بعض ؛ والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وسفل ، أمام ووراء ، وبين وشمال ؛

والمكان بطبائعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير الممكن ، ومكان الممكن [ يوجب متبكنا ]<sup>(٣)</sup> .

والربو يوجب رابياً ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاستحالة توجب مستحيلاً ، والكون يوجب كائناً ، والفساد يوجب فاسداً .

(١) في الاصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما يسبقه  
(٣) زدت ما بين التوسين ظناً أنه قد سقط من ناسخ الاصل ما يشبه ذلك .

ونفى هذه جميعاً بوجوب كثرة، لأن لا كائن لا فاسد لا راب<sup>(١)</sup> لا مضحجل  
لا مستحيل، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة<sup>(٢)</sup>.  
فإن كان السكون كانت كثرة، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا  
حركة، والسكون والحركة موجودان، فالكثرة موجودة.

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فهي أئبى ليس، هذا خلف لا يمكن،  
فليس يمكن أن لا تكون كثرة.

وهناك يتبين<sup>(٣)</sup> أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه  
كثرة، لأن<sup>(٤)</sup> لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركاً ولا ساكناً، وليس يخلو  
شيء من نوع حركة وسكون، من المحسوسة وما يالحق المحسوسة، فليس يمكن  
أن يكون شيء واحداً كثرة فيه.

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء<sup>(٥)</sup> ولا كل، لأن  
الكل جامع الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان، والاثنان كثرة.

فإن لم تكن كثرة لم يكن كل، وإن لم يكن كل لم يكن جزء، لأن الكل  
والجزء من المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الآخر،  
وأيهما<sup>(٥)</sup> بطل بطل بطل لانه الآخر.

فلا كل ولا جزء إذن<sup>(٦)</sup> للأشياء، والأشياء كل وجزء فالكل والجزء  
أئبى ليس، وهذا خلف لا يمكن.

والجزء أيضاً جزء واحد، فإن كان جزء<sup>(٧)</sup> كانت الوحدة، وإن كان  
جزء كان كل، فإن لم يكن جزء لم يكن كل، وإن لم يكن جزء ولا كل

(٢) هكذا النص

(٤) في الاصل جزءا

(٧) في الاصل : جزءا

(١) في الاصل : رابى

(٣) في الاصل : تبين

(٥) في الاصل : أو أيهما، وهو جائز

(٦) في الاصل : إذا



فلا شيء ، وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بنة ، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بنة ؛

فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذا (١) لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ، وقد كنا فرضنا أن [ثم] (٢) وحدة ، فالوحدة أيسر ليس ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين (٣) أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة ، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل ، كما قدمنا ،

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بنة .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كره فقط بلا وحدة ، ولا يمرى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ،

فواجب إذن (٤) أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة .

وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون - مباينة للكثرة أو مشاركة لها .

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم] (٥) ما كان كثرة ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها .

---

(١) هكذا في الاصل ، ويجوز أن تكون : فاذن

(٢) زيادة للايضاح - ويمكن الاستغناء عنها ، على اعتبار أن الحرف : أن يشير

(٣) في الاصل : تبين

إلى الوجود - راجع مما تقدم

(٥) زدها للايضاح

(٤) في الاصل : إذا

فيبقى إذن<sup>(١)</sup> أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة ، أى مشاركة لها  
في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها  
فيه الوحدة ، وما فيه الوحدة فيه الكثرة .

[ تمثيل اشتراك الكثرة والوحدة في المحسوسات : بالبحث والاتفاق  
أم بعة ؟ ] .

فإذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق  
المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون :  
بالبحث ، أى الاتفاق ، بلا هلة ، أو بعة ،

فإن كان بالبحث وقد<sup>(٢)</sup> كانت متباينة ، فيلزمها الحالات التي لزمنا في  
الاتحاد<sup>(٣)</sup> ، إذ يجهتنا عن وجود كثرة بلا وحدة ،

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة  
إنما هي كثرة الأحاد ، أى جماعة وحدات ،

فمع الكثرة الوحدة اضطراباً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن  
يكون — إذ هما متباينتان — وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟  
فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع<sup>(٤)</sup> إلى ما كانت هلته بالبحث من التباين ، وهي  
إنيات ، فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من الخلف ،

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم انفتت بالبحث ، أهني بشير  
هلة ، فيبقى إذن أن يكون اشتراكها بعة منذ بدء كونها .

---

(١) في الاصل : إذا (٢) في الاصل : فند

(٣) هذه الكلمة عسيرة التراءة ، وقراءتي لها اجتهدية

(٤) نتطتها اجتهداً وكذلك كلمة هلته ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر

فإذا قد تبين أن اشتراكها بعلّة ، فلا تخلو العلة من أن تكون :

من ذاتها ،

أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بآئنة عنها ،

فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهي بعضها ، فذلك للبعض أقدم

من باقيها ،

ولأن العلة قبل المعلول بالذات ، كما بينا في كتابنا على المباشرة ، فيكون

الشيء الذي هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أعني جميع الأشياء :

إما وحدة فقط ،

وإما كثرة فقط ،

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق في وحدة فقط ما يلحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما ،

فيلبغى أن يكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما : بالبحث

أو بعلّة منهما أن من غيرهما ،

فيلحق في البحث ما قدمنا من الخلاف ؛ و [ يلحق ] <sup>(١)</sup> في اشتراكهما

من ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فيكون

علة لعلّة ، وعلة لعلّة إلى ما لا نهاية ،

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية ، فليس يمكن أن

يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلّة من ذاتهما .

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف

منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على المباشرة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة يجب في المشتركات — كما قدمنا — بعة خارجة عن المشتركات . فإن كانت كذلك خرجت العلة بلا نهاية ، ولا نهاية في العلة ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن الواقي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات ، والعلة أقدم من المعلول بالذات ، فليس علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس

وإذ ليس هي معها في جنس ، فليست معها<sup>(١)</sup> في شبه واحد ، لأن التشابه في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحرارة والشكل والشكل وما كان كذلك .

فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس<sup>(٢)</sup> ولا شبه ولا مشاكلة ، بل هي علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

فقد تبين أن الأشياء جميعاً علة أولى ، غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها .

وهذه العلة لا تخلو<sup>(٣)</sup> من أن تكون : واحدة أو كثيرة :

(٢) في جنس — خبر ليست .

(١) في الاصل : معها

(٣) في الاصل : تخلوا .



فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة إنما هي جماع أوحاد ،  
فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون هة الكثرة والوحدة الوحدة  
والكثرة ، فالشيء<sup>(١)</sup> إذن هة ذاته ، والهة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ،  
وهذا خلف لا يمكن ، فليس الهة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة وواحدة .  
فلم يبق إلا أن تكون الهة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .  
فإذن<sup>(٢)</sup> اتضح أن الهة الأولى واحدة .

والواحد موجود في الأشياء المعلولة . وقد قدسنا هل كم نوع يقال الواحد  
في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد  
الوحدة في المعلولات<sup>(٣)</sup> ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ،  
فيما يتلو هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

## الفن الرابع

### وهو الجزء الأول

[ الواحد بالحقيقة والواحد بالمجاز ] .

فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات ؟ وما الواحد بالحق ،  
وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟

ولنتقدم لذلك ما يجب تقديمه ؛ فنقول :

[ المقدار المرسل والمضاف : العظيم والصغير ] .

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء  
منها على شيء قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة ، فإنه إنما يقال : عظيم ، عند ما هو

(١) في الاصل : والشيء

(٢) في الاصل : فإذا

(٣) في الاصل : المقولات ؛ والارجح أنه خطأ .

أصغر منه<sup>(١)</sup> ، و [ يقال ]<sup>(٢)</sup> : صغير ، هند ما هو أعظم منه ، وكذلك يقال للمنة<sup>(٣)</sup> : عظيمة ، إذا أضيفت إلى هنة أصغر منها ، ويقال للجبل : صغير ، إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولًا مرسلًا ؛ فكان العظيم المرسل ليس لانهائية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيمًا<sup>(٤)</sup> مرسلًا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيرًا ، إذ آخر أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن<sup>(٥)</sup> ليس شيء يمكن أن يكون أعظم<sup>(٦)</sup> من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

(١) أي : بالنسبة لما هو أصغر منه (٢) زيادة للإيضاح .

(٣) الهنة الداهية أو الامر العظيم ، جميعها هنوات . أما الهنات فهي خصال السوء ؛ والغالب أنها جمع هنة ، والهنة أيضاً الشيء والسلعة والأداة .

(٤) في الاصل : عظيم (٥) في الاصل : إذا

(٦) في الاصل : « فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة » ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من النسخ أو يكون هنا تكرار ؛ وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فاذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل . الخ ؛ والمعنى الذي يريد المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقتة في البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلًا . يعني غير مقيد ، بل هو بالاضافة إلى شيء آخر ؛ وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ؛ ولو في الذهن ؛ شيء لا نهاية له هو أساس النسبة والاضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التي تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك إطلاقًا مرسلًا ومن القول بأنه يوجد ، بالقوة

فإذن<sup>(١)</sup> قد وجد عظيم لاضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تنبيه كميته ، وتنبيه كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإن تنبيه للعظيم المرسل موجودة<sup>(٢)</sup> بالفعل أو بالقوة ، فإن<sup>(٣)</sup> للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لدى الضعف ، وذو الضعف نصف الضعف ، والنصف جزء الكل ، وذو الضعف جزء الضعف .

فإن<sup>(٤)</sup> العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ، فإن كان مثله عرض من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ، وكذلك بعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشد إحالة وشناعة ؛

فإن<sup>(٥)</sup> لا كل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظيم لدى ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ،  
والعظيم المرسل إنما يراد به مالا شيء أعظم منه ؛  
فإن<sup>(٦)</sup> العظيم المرسل لا عظيم مرسل<sup>(٧)</sup> ؛

فإما أن لا يكون عظيم بئس ، وإما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال

---

== بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل . وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المماثلة ( راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة ) .

(١) في الأصل : فإذا .

(٢) في الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود .

(٣) و(٤) في الأصل : فإذا وكذلك في أول السطر الأول .

(٥) في الأصل فإذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتمل إما أن تقرأ : فإذا ، وإما أن

فصلح النص هكذا : فإذا « كان » .. الخ (٦) في الأصل : فإذا

(٧) هذه هي . فيما يبدو لي ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

عظيم إلا مرسل<sup>(١)</sup> أو بالإضافة<sup>(٢)</sup> .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً فهو لا هو ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل بالإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ؛ إذ قد تبين أنه لا يكون شيء لشيء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بته .

وبهذا التدبير<sup>(٣)</sup> يتبين أنه لا يكون صغير<sup>(٤)</sup> مرسل ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً .

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والتصغير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاسان لها دون غيرها من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ؛ لا قولاً مرسل . وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير .

[ القليل والكثير ] .

(١) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوي

(٢) هذا الكلام من قوله : فأما ألا يكون عظيم بته .. إلى قوله بالإضافة ، في هذا الموضع ، كلام محير ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فأما أن لا يكون عظيم .. الخ » ، خطأً نحوياً صحته : فأما أن لا يكون عظيماً بته ، وإنما أن يكون عظيماً بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التأدي إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيمياً مرسل ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسل أو بالإضافة » تفسيراً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعية . ولكنني لم أصلح النص بحسب ما تصورت أنه خطأ فيه ، لأن الفكرة يمكن أن تفسر سيراً طبيعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تفسيراً عما قبله ، ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئاً سقط من النص .

(٣) يعني على هذا النحو من الاستدلال

(٤) في الأصل : صغيراً ، وما بعدها حل .



فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة .

وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، وإن أنه لا يقال قولاً مرسلًا [ بل ]<sup>(١)</sup> بالإضافة ، وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن التمييز واحد .

فأما القليل فقد يظن أنه يقال مرسلًا ، وذلك أنه يظن أنه إن كان أول العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد ، فالإثنان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بته ، إذ لا عدد أقل منه .

وإن كان الواحد عددًا ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل .

[ الواحد ليس عددًا ] .

وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عدد نظن<sup>(٢)</sup> أنه ياحقنا من ذلك شناعة قبيحة جداً ، لأنه إن كان الواحد عددًا ، فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه ونزومه ، أعني أنه مساو ولا مساو<sup>(٣)</sup> .

فإن كان الواحد أوحاد ، بعضها مساوية له وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو يعد بهضه ، فالواحد الأكبر [ له ]<sup>(٤)</sup> بعض ، فهو منقسم .

(١) زدتها لضرورتها للمعنى (٢) هكذا الأصل ، دون نقط . ويظهر أنه يوجد هنا خطأ من الناسخ أو أنه سقط شيء من النص . وذلك أنه بحسب كلام السكندى لا محل للظن .

(٢) في الأصل : مساوى ولا مساوى — وهو خطأ نحوى .

(٤) زيادة لا بد منها ، وإلا يجب أن يكون الكلام : فالواحد الأكبر بعض .

والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس  
الواحد إذن هـداً .

[ العدد لا هيولى له ] .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعني العنصر الذى  
يؤحد بالواحد ، فصار واحداً ، فإن ذلك<sup>(١)</sup> موجود لا واحداً ، والمؤلفه من  
ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة  
بالخمس التى هى عدد لا هيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس ، فلا تذهبن من  
قولنا : واحد ، إلى الموحدة<sup>(٢)</sup> بالواحد ؛ بل إلى الوحدة هينها ، فالوحدة  
لا تنقسم بته .

فإن كان الواحد هداً وليس بكمية ، وبقى الأعداد — أعني الإثنين  
وما فوقه — كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ،  
فإن<sup>(٣)</sup> الواحد وبقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛  
فإن ، الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ، إذ ليس يقال  
الأعداد [ إلا ]<sup>(٤)</sup> بالإضافة إلى شيء واحد ، فالطبيات إلى الطب والميراثات  
إلى البرء<sup>(٥)</sup> .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادفاً ، أعني أن الواحد ، إن كان  
هداً ، لزمه خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساو ؛ فيكون الواحد آحاد ،  
بعضها مساو له ، وبعضها أكثر وأقل ، لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

---

(١) الإشارة هنا إلى العنصر . والمقصود بالعنصر هو الهيولى ، كما سيلي

(٢) الكلمة غير مشكولة .

(٣) فى الأصل : إذا ، وكذلك فى مواضع أخرى كثيرة ، لضرورة للإشارة إليها .

(٤) زيادة للإيضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .

(٥) فى الأصل : والميراثات إلى البرء .

يلزم كل عدد، أهني أن يكون له سمي مساو<sup>(١)</sup> له وسمي أقل منه وسمي أكثر منه، فتكون لثلاثة ثلاثات<sup>(٢)</sup>، بعضها مساو لها، وبعضها أقل منها، وبعضها أكثر منها، وكذلك يجب في كل عدد؟

فإن كان هذا لا يجب في الأعداد، التي لا شك فيها، فليس يجب في الوحدةانية. وإن كان معنى قولنا: إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لا مثله، أي أكبر منه وأقل منه، فالأثنان إذن لا عدد، إذ ليس عدد أقل منه، وإعماله أكبر منه.

وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً، إذ له مساو، هو اثنان آخران، ولا مساو، هو أكثر منه، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً، إذ له مساو، وهو واحد آخر، ولا مساو، هو أكبر منه، أهني اثنين وما فوق ذلك، فإن الواحد كمية، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية، فإذا ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس<sup>(٣)</sup>، فإذا هو بالطبع.

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً ولا عدداً<sup>(٤)</sup>، فإن كان عدداً، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً.

فإن كان زوجاً، فهو منقسم قسمين متائلي<sup>(٥)</sup> الواحدانيات. والواحد لا ينقسم فهو لا ينقسم: وهو منقسم، هذا خلف لا يمكن. وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد، فهو مركب من ذاته، وهو واحد وهو آحاد. والواحد واحد فقط لا آحاد، فهو آحاد لا آحاد، وهذا خلف لا يمكن أيضاً.

(١) في الأصل: مساوياً (٢) في الأصل: لثلاثة ثلاثات  
(٣) هكذا في الأصل، والأيس الوجود ولعلها بالاملا، كما في العبارة المتقدمة:  
(٤) في الأصل: لا عدد  
(٥) في الأصل: متائلي دون نقط. وقد صححتها بحسب ما يلي.

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد ، والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلتي الوحدانيت ، فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد لا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن ،

فإذن ، ليس الواحد عدداً

ولكن هذا الحد الذى حدّ به العدد الفرد يظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبين أن الواحد ليس بعدد ، وإلا فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحد العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلتي الوحدانيت ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ ما ]<sup>(١)</sup> بوجب أنه منقسم اضطراراً ؟

فإذ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن : إن ركن الشيء الذى يبنى منه الشيء ، أهى الذى ركب منه الشيء ، ليس هو الشيء — كالحروف الصوتية التى ركب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف . فإن كان العدد للقر به<sup>(٢)</sup> هند الشكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ، فليس بعدد ، وليس للواحد ركن ركب منه لما ركب من الواحد أيضاً ، فيكون الواحد عدداً ، وكنه ركن كل الذى يقر<sup>(٣)</sup> بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين<sup>(٤)</sup> ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيظن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركن الثلاثة — أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين .

(١) زدتها للايضاح (٢) و(٣) غير مشكولتين فى الأصل

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو معطوف على الواحد .



وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [ مركب ]<sup>(١)</sup> . فإن ظن أنه ركن الثلاثة<sup>(٢)</sup> ، فله ركن ، هو الواحد . والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط .

والاثنان مركب مركب ركن من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط ، هو ركنه — أهني بسيط لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يظن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجواهر للمركب ، أهني الجسم الذي هو مركب من جوهريين بسيطين ، أهني العنصر والصورة ، لما<sup>(٣)</sup> قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [ و ]<sup>(٤)</sup> مركب منهما ، هو العنصر للصورة ، أهني الجسم ، فيظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركن منه العدد للقربه ، ومنه العدد للقربه<sup>(٥)</sup> . المركب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [ عكس ؟ ] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [ من ]<sup>(٦)</sup> جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطلانه جسم ، أهني مركباً من عنصر وأبعاد ، التي هي صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، والبعد الذي هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان للمركب منهما جسماً .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد للقربه ، ههنا ؛

(١) زدتها ، لأنها سقطت من الأصل ، فيما اعتقد .

(٢) في الأصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها (٣) في الأصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ

(٤) زدتها لـ ضرورتها للسياق (٥) هكذا الأصل ، والأغلب أن فيه تكراراً .

(٦) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، الخ

بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من  
جواهر ، فهو جواهر ، وبحق أن الأشياء التي تركب منها أشياء ، فتكون  
تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن تغطيها أساميها  
وحدودها ، كالخ في الأحياء والجواهر في الجواهر ، أهني أسماءها الجوهرية  
لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد ، بنة .

[ الاثنان أول العدد ]

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد للقول على العدد إذن ، هو محيط  
بالعدد ، أهني أنه هظم الوحدانيات ، وجميع الوحدانيات ، وتأليف  
الوحدانيات .

فإن ، الاثنان أول العدد ، والاثنان إذ قيل<sup>(١)</sup> بطباعه ، ولم يتوم  
غيره ، لم يكن بطباعه قليلا ، فإذا<sup>(٢)</sup> إنما تلحقه القلة ، إذا أضيف إلى  
ما هو أكثر منه ، فإذا<sup>(٣)</sup> إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ،  
فإذا<sup>(٣)</sup> إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد ، فأما إذا يتوم طبعه فهو  
تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدين ، والمركب  
هو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ، والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان  
قليلا بطباعه .

[ إضافة مقدار الشيء تكون إلى آخر من جالسه ] .

فإذا كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ،

---

(١) في الأصل : إذا أقول ، وفوق الـ قو ، لام ألف ، قد ضرب عليها . ولعل  
المقصود أنه إذا تصورناه بذاته (٢) و(٣) في الأصل : فإذا

لا يقال واحد منهما مرسلًا ، [ بل ]<sup>(١)</sup> بالإنضافة ، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ، كالعظم ، فإنه إن كان جسمًا فإنه إنما يضاف إلى جسم آخر ؛ لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فإنه لا يقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ،

فكذلك كل واحد من باقى الأعظام لا يقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه ، قولًا صادقًا ،

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد أو قول ، بل من خط ، ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد أو قول ، بل من مكان ، ولا زمان أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ، ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقى الأعظام ، بل من قول .

وكذلك لا يقال قولًا صادقًا : جسم أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول .

وإن غلن أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإن ذلك غلن كاذب ؛ لأنه إن غلن أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فإنه طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحد خط ، فإذا نزلنا لذهب من أن جرمًا أطول وأقصر ،

(١) زدتها لضرورتها للمعنى .

أو سطحاً<sup>(١)</sup> أو خطاً أو مكاناً<sup>(٢)</sup> ، إلى أن خط<sup>(٣)</sup> هذا أطول من خط هذا ؛  
فإن هذه جماعات من الكمية المتصلة .

[ عنصر الزمان في السكم ] .

والزمان أيضاً من الكمية المتصلة ، فلأنه لا خط الزمان يظهر ظهوراً تاماً ،  
فإنه<sup>(٤)</sup> لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يقال الطول  
والقصر لما<sup>(٥)</sup> يقال له الطول والقصر إلا لما كان<sup>(٦)</sup> في جنس واحد ، أى في  
جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ، فأما هدد أو قول ،  
فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ، بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى  
هو فيه ، فإنه يقال : عدد طويل — أى في زمان طويل ، وكذلك يقال :  
قول طويل — أى في زمان طويل ، لا<sup>(٧)</sup> أن القول والعدد يحتمل كل  
واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد ،  
أعنى فيما يقال عليه العدد والقول ، فإنه لا يقال قولاً صادقاً : قول أكثر  
أو أقل من هدد ، ولا هدد أكثر أو أقل من قول ؛ بل : عدد أكثر أو أقل  
من هدد ، وقول أكثر أو أقل من قول .

فإذاً قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى

---

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) فى الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها فى الغلب  
الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الخط البعد ، وكذلك فيما يلى :

(٤) فى الأصل : أنه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) فى الأصل : لمكان .

(٧) فى الأصل : إلا .



مجالسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجالسه ، فيأذن لا جنس  
لواحد الحق بته .

وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لا جنس له<sup>(١)</sup> ؛ فاذن  
الواحد الحق أزلي<sup>(٢)</sup> ؛ ولا يتكرر بته بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال :  
واحد ؛ بالإضافة إلى غيره ، فاذن<sup>(٣)</sup> هو الذي لا هبولي له ينقسم بها ،  
ولا صورة مؤلفة من جنس وأنواع ؛ فإن الذي هو كذلك يتكرر بما  
ألف منه . ولا هو كمية بته ، ولا له كمية ، لأن الذي هو كذلك أيضاً  
ينقسم ؛ لأن كل كمية أودى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص  
منقسم ، والمنقسم متكرر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون في كل  
واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة  
والعرض العام والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال هل كل واحد  
من هذه<sup>(٤)</sup> ، فاذن<sup>(٥)</sup> الواحد الحق ليس هو واحداً<sup>(٦)</sup> من هذه .

[ الحركة بكل أنواعها متكررة ، فالواحد الحق ليس حركة .

والحركة فيما هو من هذه ، أهمي الجسم الذي [ هو ] هبولي مصورة ، إذ  
الحركة إنما هي قلة من مكان إلى مكان ، أو دهر أو نقص ، أو كون أو فساد  
أو استحالة ؛

والحركة متكررة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ، فالوجود في أقسام  
منقسم بأقسام المكان ، فهو متكرر ، فالحركة المكانية متكررة ؛  
وكذلك الربوية والنقصية متكررة ؛ فإن حركة نهايات الرأي للنقص

(١) راجع ما تقدم من<sup>٤٦</sup>.

(٢) في الأصل : فإذا

(٣) في الأصل : فإذا

(٤) يمكن قراءتها : أولى

(٥) في الأصل : بعده ، دون نقط

(٦) حتى في الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

منقسمة لوجودها في أقسام المكان الذي ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم في نهاية الربو ، وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية النقص ؛

وكذلك للكون والفساد ، فإن من بدر <sup>(١)</sup> الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [ لعلها : بأقسام ، كما يلي ] الزمان الذي فيه الكون والفساد ؛

فحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للفساد <sup>(٢)</sup> والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهي أيضاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تقال على لكل المطلق ، وجزؤها <sup>(٣)</sup> واحدة ، إذ الواحد يقال على الجزء <sup>(٤)</sup> المطلق ،

فإذن ، إذ للكثرة موجودة في الحركة ، فالواحد الحق لا حركة .

[ الواحد الحق ليس نفساً ] .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إما أن يكون موجوداً في عينه أو في فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة في النفس ؛ أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ؛ ومن أخلاق لازمة للنفس شق وآلام كالغضب والفرق <sup>(٥)</sup> والفرج والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر منكثرة ومتوحدة ، إذ لكل كثرة .

---

(١) هكذا في الاصل ، وقد احتفظت بها/ غير خفية المعنى ، والمقصود : بدء .

(٢) في الاصل : شديد ؛ وهي غير ظاهرة المعنى في السياق

(٣) في الاصل : وخرها (٤) في الاصل : الحر .

(٥) الفرق بفتح الراء الجزع والخوف الشديد .

كل جزء ، إذ هي معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس .  
[ الواحد الحق ليس عقلاً ] .

ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبيل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها<sup>(١)</sup> ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات<sup>(٢)</sup> الأشياء التي لا تعلى الأشياء<sup>(٣)</sup> أساميها ولا حدودها ، فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ؛ والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛

وكل شيء هو شيء بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أعني كلياتها ، هي الكليات أهيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما ، أي بها كليات الأشياء ؛

فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل<sup>(٤)</sup> ؛ والكليات متكررة ، كما قدمنا ، فالعقل متكرر<sup>(٥)</sup> .

وقد يظن أنه أول متكرر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كل كما قدمنا .

(١) في الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعاً إلى أنواع ، ولأن هذا ينطبق مع ما نبجده في رسالة العقل للكندي .

(٢) في الأصل جزويات (٢) في الأصل . شيا

(٤) إن كلام الكندي هنا عن العقل يتفق مع ما نبجده في رسالته في العقل

(٥) لعل قوله : العقل متكرر ، يوضح تعريفه للعقل في رسالة الحدود .

فإن الوحدة تقال على الكل ، والوحدة بحق لا عقل ؛

[ الواحد الحق ليس أسماء مترادفة ] .

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشجرة والمدينة المترادفة [ على ] حديده  
الذبح ، فقد يقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المدينة والشجرة واحد ؛  
وهذا الواحد متكرر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكرر ؛  
فإن حديده الذبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المدينة والشجرة والسكين ،  
منجزة متكررة ؛

وأبنا الأسماء المقولة عليها متكررة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

[ الواحد الحق ليس من المشتبهات بالاسم ] .

وأبنا إذ في ألفاظنا المشبهة بالاسم ، كالسبع المسمى كلبا والكوكب  
المسمى كلبا ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم ، أى : كلب . وعنصر هذا  
الكلب متكرر ، أعني السبع والكوكب .

وهذه المشبهة بالاسم ليس منها شيء هلة لشيء ، لأن الكوكب ليس هلة  
للسبع ، ولا السبع هلة الكوكب .

وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها هلة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والفكر  
فيه ، والعين القائمة<sup>(١)</sup> ؛ فإن الخط الذي هو جوهر منبىء عن اللفظ الذي هو  
جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبىء عن المفكر فيه الذي هو جوهر ،  
والمفكر فيه الذي هو جوهر منبىء عن العين الذي هو جوهر ؛ وقد يقال  
لهذه جميعا : واحد<sup>(٢)</sup> . أعني العين في ذاتها ، وفي الفكرة<sup>(٣)</sup> ، وفي اللفظ ،  
وفي الخط ؛ والعين في ذاتها هلة العين في الفكر ، والعين في الفكر هلة العين

(١) يقصد الذات المتعينة خارج الدهن .

(٢) في الأصل : واحدا .

(٣) يعني الفكر أو في الدهن .



في اللفظ ، والمعين في اللفظ علة المعين في الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس  
للواحد الحق واحداً<sup>(١)</sup> بنوع اشتباه الاسم .

[ الواحد الحق ليس عنصرا ] .

وإذ قد يقال : واحد ، لتي عنصراها واحد ، إلا أنها تتفاير بغيرية ما ؛  
إما فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التفاير ، كالباب والسرير التي  
عنصراها واحد ، أعني خشباً أو أي عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل<sup>(٢)</sup> ،  
فإنه يقال : الباب والسرير واحد بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصراها  
[ إذ ] أن عنصراها<sup>(٣)</sup> متكرر ، متجزى ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتي هي  
واحدة بالعنصر الأول أعني بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو  
موجود لمثل كثيرة .

وأیضا قد يقال : واحد بالعنصر ، للأشياء التي تقال على شيء ، فيلحقها  
شيء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فساد  
الفساد كون لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل  
وقد يتكرر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل .

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعني الواحد بالعنصر ، للأشياء  
التي تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر ، كالربو المقول على الرابي ، فإنه يلحقه  
الضمير ، فإن الذي له ربو له ضمير بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابي الضامر ، أي  
أن الرابي هو الضامر . وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة

---

(١) في الأصل : واحداً (٢) لعله يقصد مختلفة في الصورة ، والكلمة غير منقوطة .

(٣) يظهر أن في هذه العبارة التي صححتها بحسب إشارة في هامش الأصل ، تكراراً ،  
والمعنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

من جهة المثل ، أهى الربو والعنصر فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بنة ،  
فليس يقال : واحد<sup>(١)</sup> ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ،

[ أنواع من إطلاق لفظ الواحد ]

وقد يقال الواحد لذى<sup>(٢)</sup> لا ينقسم ، كما قدمنا ، والذى لا ينقسم إما لا ينقسم  
بالفعل ، وإما بالقوة .

أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس ، أهى  
أنه غير الانقسام ، وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكسر  
أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس  
[ ثم ] آلة تقسمة ؛ وهو ذو أجزاء ، لأنه عظم ما ، إذ لحقد العنصر فهو متكسر

ويقال : لا ينقسم بالفعل أيضاً ، وإن فصل تفصيلاً دائماً لم يخرج من طباعه  
إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل أحده واسميه ، كجميع الأعظام  
المتصلة ، أهى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم  
جرم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان  
ومفصول الزمان زمان ، فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها  
وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولاً دائماً إلى نوعه .

وأيضاً فإن الجرم يتكثر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه  
ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه .

وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد الممكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى آتات<sup>(٣)</sup> الزمان الحادة لنهاياته ،  
كحد العلامات لنهايات الخط .

(١) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد .

(٢) فى الأصل : الواحد الذى (٣) فى الأصل : كجميع .

كذلك كل مشبهة الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصول  
منه محتمل حدة (١) واسمه ، وهذا أيضا يتكرر ، لأنه ينقسم (٢) ، أى : كل  
قابل [ للانقسام ] قبولا دائما (٣) .

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، لذى إن قسم بطلت ذاته ،  
كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد ، وكالفرس الواحد ، كالأند وذى العقال ،  
وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذى مثال أو عرضى كذلك أو نوع أو  
جنس أو فصل أو خاصية أو عرض هام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو . وهو  
متكرر ، مركب منه وبالفصل دائما أيضا ، وهذه جميعا من المقول : واحد (٤)  
لاتصاله أيضا :

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس  
متصلا . وما كان كذلك فإنه يقال هلى نوعين :

أحدهما ، لأنه ليس متصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ،  
فإنه ليس شيئا متصلا (٥) ، أعنى أن له أبعادا ونهايات ، فهو نوع متصل ، بل  
هو لا ينقسم ولا منفصل ، وهذا متكرر أيضا من جهة موضوعاته التى  
نمدها (٦) وهذا هو الواحد العددي ، مكيال كل [ الأشياء ] .

والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمنصدة ، ولا وضع للعلل التى بها  
الواحد العددي لا ينقسم (٧) ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

(١) فى الأصل حدا . (٢) فى الأصل : لا ينقسم - وهذا لا يتفق مع سباق المعنى .

(٣) فى الأصل ، كل قابلا قبولا دائما - وقد صححت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون

تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للقسم .. إلخ

(٤) فى الأصل : واحد (٥) فى الأصل : شئ متصل

(٦) الكلمة غير متقوطة فى الأصل .

(٧) النس هنا مضطرب ، ويظهر أنه سقط منه شئ .

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ومثل غيره .

وأيضاً وهو مشترك ، وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التي هي نهايته ، فإنه لا جزء لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ، وهي متكررة بحاصلاتها ، أهني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي <sup>(١)</sup> هي مشتركة لهما .

ويقال واحد ، أيضاً الذي لا ينقسم من جهة الكلية ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء بطل الرطل ، فلم يك كلاً للرطل واحد ، ولذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ، بل كل كامل ، وما كان كذلك فهو متكرر بتفصله أيضاً ، وآخر <sup>(٢)</sup> بأن يكون الذي لا ينقسم أشد التي يقال : واحد ، استحقاقاً للوحدة من باقي أنواع الواحد وأشدّها توحداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إما بالذات ، وإما بالعرض ، أما العرض فكشوع القول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة ، كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ، وأما بالذات فبما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ، وهي جميعاً ما <sup>(٣)</sup> جوهرها واحد وينقسم قسمه أولى : إما بالاتصال

---

(١) هكذا في الأصل . وربما يكون قد سقط شيء من النص ، لأن آخر الكلام يشير إلى « الآن » الذي هو نهاية الماضي وبداية الآتي . هذا إلى أنه لا ذكر للنوع الثاني .  
(٢) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وليس على الألف شيء . فهل هي : وأخرى .  
الغالب أن النص قد سقط منه شيء .

(٣) يجوز أن تكون كلمة مازائدة ، خطأ أو تكون اسم موصول ، أي التي



وهو من حيز العنصر؛ وإما بالصورة، وهو من حيز النوع؛ وإما بالاسم، وهو من حيزها جميعاً؛ وإما بالجنس، وهو من حيز الأول؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط، وهو الذي يقال له :  
واحد بالعدد، أو بالشكل؛ والواحد بالصورة هي (١) والتي حدها واحد؛  
والواحد بالجنس (٢) هي التي حد محمولها واحد؛ والتي بالاسم، أعني بهما هي  
بالمساواة، واحد؛ والواحد بالمساواة هي التي نسبتها (٣) واحد، كالأشياء  
الطبيعية المنسوبة جميعاً إلى العنصر.

وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا، أعني الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة  
ثم الواحد بالجنس، ثم الواحد بالمساواة، يتبع إما آخرها أوائلها ولا يتبع أوائلها  
أو آخرها، أعني أن ما كان واحداً بالعدد، فهو واحد بالصورة؛ وما كان واحد  
بالصورة فهو واحد بالجنس، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة؛ وليس  
ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد  
بالصورة، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد.

فبين أن مقابل الوحدة الكثيرة <sup>فالكثرة</sup> <sup>الذات</sup> يقال بكل نوع من هذه، فيقال :  
كثير (٤)، إما لأنه لا متصل، فهي منفصلة، ولأن عنصرها ينقسم للصور،  
أو صورها للجنس، أو إلى ما ينسب إليه.

وبين أن الهوية يقال على كل ما علمته الواحد؛ فالهوية يقال لما تعدد (٥)  
أنواع الواحد.

(١) هكذا العبارة في الأصل؛ ولعله يقصد الأشياء التي حدها واحد.

(٢) في الأصل : بالجنس (٣) الكلمة غير منقوطة في الأصل، ولعلها : نسبتها

(٤) في الأصل : كثيراً (٥) الكلمة غير منقوطة في الأصل.

[ الواحد الحق فوق كل المفهومات ]

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المقولات (١) ، ولا [ هو ]  
 هنصر ، ولا جلس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض  
 عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا  
 بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير  
 ولا [ هو ] المركب ، [ ولا ] كثير (٢) ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه  
 أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق شيئاً منها .  
 وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعني ما يقال عليه ، فما يقال عليه  
 أشد تكثراً .

فالواحد الحق إذن ، لا [ هـ ] (٣) ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ،  
 ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المقولات (٤) ، ولا  
 ذو جلس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ،  
 ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نقي أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو إذن  
 وحدة فقط محض ، أعني لا شيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فتكثير ،  
 فإذا (٥) الوحدة ، إذ هي عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق  
 كما قدمنا .

والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكثرتة بجهة من الجهات ،

- (١) فى الأصل أن : المفعول ؛ وربما كان الصواب : المقولات .  
 (٢) إن عارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هى منسجمة مع الكلام ،  
 فلعلها زائدة أو لعل النقص ناقص .  
 (٣) فى الأصل هنا علامة — ، ربما لاجل تصحيح .  
 (٤) فى الأصل : المقولات ، وربما كان الصواب : المقولات (٥) فى الأصل : فإذا

ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [ هو ]  
زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ،  
ولا عرض (١) ، ولا [ ينقسم ] بنوع من أنواع القسمة أو التكمشربنة ؛

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيها هو فيه بالعرض ، فكل  
ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك (٢) الشيء فيه بعرض  
وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأول حلة  
للوحدة في الموحديات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه  
لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء . فعلة الوحدة  
في الموحديات هو الواحد الحق فأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ،  
فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد  
من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أهى أنه  
لا يتكثر (٣) من حيث وجوده ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أهى مرسل  
واحداً (٤) لا يتكثر بنة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة  
والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أنراً من ، مؤثر ، عارضاً فيه ،  
لا بالطبع ، وكانت (٥) الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن  
لم تكن وحدة لم تكن كثرة بنة .

(١) في الاصل : ولا للجوهر ولا للعرض .

(٢) هكذا في الاصل : والمعنى الاجمالى فى كل هذا النص ظاهر ، على ما فيه من اضطراب

وقد زدت بعض السكالك بين قوسين متضمنين رغبة فى الايضاح .

(٣) فى الاصل : لا يتكثر (٤) فى الاصل : مرسل واحد

(٥) فى الاصل : ولا كانت — وليس لها وجه .

فإذن (١) تهوى (٢) كل كبير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة فلا (٣) .  
هوية للكثير بنة .

فإذن كل متهو (٤) إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن .

فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس  
وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها .

فإذن هلة التهوى [ هي ] من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد ،  
بل هو بذاته واحد .

والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى  
تهوية عن هلة ، فالذي يهوى مبدع .

وإذ كانت هلة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد  
الحق الأول .

والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أهي المحرك مبدأ الحركة ، أهي المحرك (٥) ،  
هي الفاعل .

فالواحد الحق الأول ، إذ هو هلة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال —  
فهو للبديع جميع التهويات .

فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ، فبالوحدة

---

(١) في الاصل : فاذا .

(٢) هكذا رسم الكلمة في الاصل — وهي غير منقوطة ، وقد شككتها ونقطتها اجتهداً

(٣) في الاصل : ولا .

(٤) في الاصل : متهو ، ويحسن أن تكون : تهو

(٥) لعل في هذا النص تكراراً .



قوام الكل ، لو فارقت الوحدة بادت<sup>(١)</sup> ودثرت ، مع الفراق معاً ،  
بلا زمان .

فالواحد الحق ، إذن ، هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو  
شيء من إمساكه وقوته إلا باد<sup>(٢)</sup> ودثر .

فإذا قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق  
المفيد المبدع ، القوى المسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أهى بإفادة الواحد  
الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما  
يتلو<sup>(٣)</sup> ذلك تلوأ طبعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة  
والجود<sup>(٤)</sup> الفاضل .

تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى  
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .



هنا ينتهى هذا الكتاب القيم من كتب الكندى ، ومن أمف أنه  
ليس له فى المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشير إليها المؤلف ؛ وهو على  
كل حال يقول فى كتاب اللمة القروية إنه تناول موضوعها فى كتاب  
الفلسفة الأولى .

---

(١) فى الاصل : فارت ودثرت فار ودثر ، لكن دون تقط . وقد يكون للكلام معنى  
إذا فهمنا فار بمعنى اختفى من الوجود - غير أن هذا غير مألوف ، ولذلك فضلت تصحيح  
كلمة فار بكلمة باد ، لأنها ترد فى معرض الكلام عن فناء الاشياء المأولة ؛ وربما  
يكون الصواب : عدم ودثر ، أو غير ودثر ، والمعنى واضح على كل حال .

(٢) فى الاصل : الجواد ،

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسّان

٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

## رسالة الكندي

### في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشمل على تعريفات كثيرة لأموـر أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهى تذكر دون مبدأ فى ترتيبها ودون مراعاة قاعـدة معينة فى التصنيف. وقد يكون فيها تكرار أو غموض ، مرجعه فى أغلب الظن إلى عدم الدقة من جانب الناصح أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد ممن ترجم للكندى وأحصى مصنفاته<sup>(١)</sup> ؛ ولكن الاختلاف للشاهد فى رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من النـسـب الأول الذى اعتمد عليه المؤرخون ، أو أنها لم تكن فى متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، لعله الذى نجده عند ابن أبى أصيبعة ( ج ١ ص ٢١٠ ) ، وهو : « مسائل كثيرة فى المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندي — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين فى أسمائها — وهذا هو الواقع فى إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغاب الظن أنها

---

(١) أخبرنى المرحوم الأستاذ محمد بن تاووت الطنجى فى استانبول ، فى صيف عام ١٩٦٩ أن لهذه الرسالة نسخة فى مكتبة بمدينة بروكس ، لكننى لم أتمكن من الحصول عليها .

٨ — رسائل الكندي

أضيفت استيفاء للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهد في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها من رسائل لم يشتمل عليها المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندي . غير أنه لا ريب في أن ما فيها له ، بدليل التطابق بين ما نجد فيه من تعريفات وبين التعريفات المذكورة ، في مناسباتها المختلفة وبحسب الحاجة إليها ، في بقية الرسائل ، وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدي بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندي عمد إلى رسائله فاتتق منها التعريفات وجمعها ، وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الكتاب الذي يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذي تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما نحويه هذه الرسالة التي تقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدل عنوانها بحسب نظرتة لوضوحها ، أما أن ما نحويه للكندي فهذا مالا شك فيه .

ونحن كنا قد اعتمدنا في نشرتنا لهذه الرسالة وغيرها على مخطوط استانبول — أيا صوفيا ٤٨٣٢ .

وفي مخطوط رقم Add. 7473 بالمتحف البريطاني — وهو يشتمل على رسائل كثيرة انوية وفلسفية ، من بينها رسالة الكندي « في ملك العرب وكميته » ( ورقة ١٧٦ — ١٧٨ و ) — نجد على الورقة ١٧٨ و — عدداً من التعريفات التي يطابق الكثير منها ، من حيث النص ، تعريفات الكندي في رسالته بحسب مخطوطنا ، لكنها ليست بحسب ترتيبها في مخطوطنا . ومن بينها تعريفات أخرى ، أغلب الظن أنها ليست للكندي ، لأنها بعيدة عن طريقة تفكيره التي نعرفها ، ولأنها ترد مع شيء من الاختلاف ضمن تعريفات



مذكورة في رسائل اخوان الصفاء<sup>(١)</sup> وتلائم تفهيمهم وتصورهم للأشياء ،  
وكلاهما تقريباً تعريفات لأموار أخروية ، مثل : الدنيا ، الآخرة ، الموت ، المعاد ،  
القيامة ، البعث ، الحشر ، الحساب ، الثواب ، العقاب الجنة ... الخ  
مهما يكن من شيء فإن إلحاق هذه التعريفات برسالة الكندي  
« في ملك العرب وكميته » يدل دلالة ما هلى نسبتها إلى الكندي ، وخصوصاً  
أن الناسخ يقول إنه وجد هذه التعريفات هلى نسخة الأصل الذى نقل  
هذه ، فنقلها .

والمهم أن هذه التعريفات التى اشتملت هلىها ورقة المتحف البريطانى قد  
ساعدتنا مساعدة يسيرة على تصحيح بعض الألفاظ أو استكمالها ، كما يلاحظ  
القارىء فى نشرتنا لهذه الرسالة من جديد .

ونحن سنرمز لورقة المتحف البريطانى بحروف م م ب ، وما بين المصنفين  
زيادة بحسبها .

وقد تناول الأستاذ S. M. Stern ، من أساتذة أكسفورد ، هذه الورقة  
بالدراسة فى بحث له بعنوان :

Notes on Al - Kindis Treatise on Definitions, JRAS, 1959,  
P. 32 - 43.

وهو كأنه يحس بأن تلك التعريفات الزائدة ليست للكندى ، لأن  
تتردد فى رسالة التعريفات من رسائل اخوان الصفاء (الرسالة رقم ٤١ ،  
بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٣٧٠ - ٣٧١) .

وبذكر الأستاذ Stern فى هذه الدراسة أن الفيلسوف اليهودى إصحاق  
الإسرائيلى ، الذى نبغ فى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى وأخذ  
بالأفلاطونية الحديثة ، مدين الكندى كثيراً فى فلسفته بوجه عام وأنه

(١) ج ٣ ص ٣٧٠ - ٣٧١ ، القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م .

قد انتفع في كتاب له في التعريفات برسالة الكندي التي أماننا .  
وهذا ما يفصله الأستاذ Stern في تعليق له على كتاب اسحاق ، ظهر في  
كتاب ألفه مع زميل آخر :

A. Altmann and S. M. Stern : Isaac Israeli p. 3 ff:

ولا شك أن فلسفة الكندي ومؤلفاته كان لها تأثيرها في القرون التالية  
في مشرق العالم الإسلامي وفي مغربه ، فضلاً عن تأثيره الكبير في الفكر  
الأوروبي في العصور الوسطى

وطبيعي أن كل من جاء بعد الكندي من العلماء قد عرف مؤلفاته  
وانتفع بها ، وإن كانت رسائل التعريفات صارت أقرب إلى الشرح ، كما في  
رسالة الحدود لابن سينا ( ظهرت منذ زمان طويل ضمن مجموعة « تسع  
رسائل في الحكمة والطبيعات — القسطنطينية » ) .

ولا نجب إذا رأينا التوحيدي ينتفع بتعريفات الكندي فيما جزمه من  
تعريفات ذكرها في المقابسات ( المقابلة ٩١ ) وأنه يذكر في كتاب « الإمتاع  
والمؤانسة » ( ج ٣ ص ١٣٣ — ١٣٤ ) رأي الكندي فيما يسميه « حركة  
الإبداع » ، أي الحركة التي تظهر بها الموجودات ، وأن ابن هبدر به يذكر  
في كتابه « العقد الفريد » ( ج ٤ ، ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ —  
١٩٤٠ م — تحقيق محمد سعيد الأريان ) نصاً شيقاً للكندي في القضاء والقدر ،  
أخذه من كتاب « مفقود للكندي في التوحيد » ، وأن ابن حزم القرطبي ، في  
بعض الكتابات التي تلصق إليه يرد على الكندي في بعض ما كتب ( راجع  
لابن حزم كتاب الرد على ابن النخيلة اليهودي ورسائل أخرى ، تحقيق  
إحسان عباس ، القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م ، ص ١٨٩ فما بعدها ) .

وسنعرض لكل هذا بالتفصيل في كتاب لنا عن الكندي وفلسفته ،  
نرجو أن تصدره قريباً بعون الله تعالى .

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها<sup>(١)</sup>

الملة الأولى — مُبدعة ، فاعلة : متسمة الشكل ، غير متحركة<sup>(٢)</sup> .

العقل — جوهري بسيط مدرك للأشياء بمقتضاها<sup>(٣)</sup> .

الطبيعة — ابتداء حركة وسكون عن حركة<sup>(٤)</sup> ، وهي<sup>(٥)</sup> أول قوى النفس .

النفس — تمامية جرم طبيعي ذي<sup>(٦)</sup> آلة قابل للحياة ، ويقال : هي  
أتمت كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، ويقال : هي جوهر عقل متحرك  
من ذاته بعدد مؤلف<sup>(٧)</sup> .

---

(١) الحد أو التعرف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب والفصل المميز له ، مثل  
قولنا : الانسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس القريب والخاصة المميزة  
له ، مثل قولنا : الانسان حيوان ضاحك .

(٢) يقصد الكندي بالملة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع آخر كتابه في  
«الفلسفة الأولى» وأوائل رسالته «في الملة الفاعلة القريبة . الخ» وغير ذلك من الرسائل .  
(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني في التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ  
ص ١٠١ .

(٤) نجد هذا التعريف في كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٢ - ٤٣ مما تقدم . وفي أول  
رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

(٥) في الأصل : وهو — وفي م م ب : وهي .

(٦) في م م ب ذو .

(٧) راجع مادة نفس عند الجرجاني ( ص ١٦٥ ) لمعرفة الفرق بين بعض هذه  
التعريفات ، وآخر تعريف الكندي فامض المعنى ، فلهذا يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ،  
وهذا يمكن أن نفهمه في ضوء رأي أرسطو وأفلاطون في النفس — .

- الجرم (١) — ماله ثلاثة أبعاد ، [ طول وعرض وعمق ] .  
 الإبداع — إظهار الشيء عن ليس (٢) .  
 الهيولى — قوة موضوعة لحمل الصور ، منفصلة .  
 الصورة — الشيء الذى به (٣) الشيء هو ما هو .  
 العنصر — طينة (٤) كل [ ذى ] طينة .  
 الفعل (٥) — تأثير فى موضوع قابل للتأثير ؛ ويقال : هو (٦) الحركة التى  
 من نفس المتحرك .

العمل — فعل بفسكر (٧)

الجوهر (٨) هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل (٩) الأهراض ، لم تتغير ذاتيته ،

(١) يطلب عند الكندى استعمال لفظ الجرم لالفظ الجسم الذى غلب فيها بعد ، وماله دلالة من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفاً عند الجرجاني ، وما بين المصنفين . بحسب م م ب .

(٢) فى م م ب : إظهار شيء . الخ وراجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣ . « وليس » معناه العدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام .. الخ ومفاتيح العلوم لخوارزمي ، ط . القاهرة ١٣٤٧ هـ ص ١٨ .

(٣) فى الأصل : الشيء الذى بها . وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقاً لتعريف تال لتعريف الكندى بصورة فى رسالته « فى أنه (توجد) جواهر لا أجسام » .  
 (٤) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهيولى . والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجاني — راجع أيضاً كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ م ص ٤٠ .

(٥) قارن تعريف الفعل عند الجرجاني ص ١١٢

(٦) فى الأصل : هى ؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة : « من » بعد ذلك فيمكن قراءتها : هى ، أيضاً .

(٧) ليلاحظ القارئ الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضاً رسالة « فى . الفاعل الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجاني .

(٨) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجاني ص ٥٤ ؛ قارن .

تعريف الجوهر فى مفاتيح العلوم لخوارزمي ص ١٧ .

(٩) فى م م ب : والحامل ، وعند أبي حيان فى المقابسات : لا تتغير ذاته



موصوف لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل لتسكين والفساد والأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل (١) الكون والفساد ، في خاص جوهره التي إذا عرفت (٢) عرفت أيضاً معرفتها الأشياء المعارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي ، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص (٣) .

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .

الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة

الكيفية — ما هو شبيه وغير شبيه

المضاف — ما ثبت بنبوته آخر .

الحركة (٤) — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تعدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء (٥) .

المكان (٦) — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفق المحيط والمحاط به .

الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه

النوم (٧) — هو الفتنطاسيا ، قوة نفسانية مدركة لصور الحسية مع غيبة

(١) في الأصل : يمثل ، ولعلها تحريف (٢) في الأصل : عرف .

(٣) هكذا في الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر متقوم بذاته .. غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه في هذه الحالة لا يكون جوهرأ متقوما بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحولات العرضية المتغيرة ، فلا يقبل شيئاً جوهرياً آخر .

(٤) تشمل الحركة عند الكندي ما تشمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك في «رسالة في وحدانية الله .. الخ» وفي غيرها وفي كتاب في الفلسفة الأولى ص ٥١ .

(٥) راجع هذا التعريف بنصه عند الخوارزمي ص ٨٣ .

(٦) راجع الجرجاني ص ١٥٤ ، والخوارزمي ص ٨٣ .

(٧) التوهم غير موجود عند الجرجاني — أما الوهم فله عنده ( ص ١٧٣ ) تعريف آخر هو المأخوذ عن ابن سينا . راجع تعريف الفتنطاسيا عند الخوارزمي ص ٧٣ وتعريف المنصرف عند الجرجاني ص ١٣٢ . راجع أيضاً رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا .

طينتها؛ ويقال : الفنتاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته<sup>(١)</sup> .  
الحس — إنيّة<sup>(٢)</sup> إدراك النفس صور ذوات العاين في طينتها بأحد سبل [ القوة ] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .  
القوة الحساسة — هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن وما كان خارجا عن البدن .  
المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته .  
الروية — الإمالة<sup>(٣)</sup> بين خواطر النفس .

الرأى — [ إنما ] هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى ، والرأى إذن سكور<sup>(٤)</sup> الظن .

للؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية<sup>(٥)</sup> دالة على المحدود<sup>(٦)</sup> دلالة

(١) راجع رسالة في ماهية النوم والرؤيا ؛ والسكندى يميز بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس ، لأنه يرى — كما في رسالة العقل — أن الحاس هو النفس

(٢) راجع التعليق الخاص بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٢٦ وما بعدها ، ولفظ « إنيّة » غير موجود في م م ب .

(٣) هكذا في الأصل ، يعنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفا عن الإجلالة ، بمعنى إجلالة الفكر بين الخواطر وخصوصاً أن السكندى يرى أن الفكر حركة انتقال بين صور الأشياء في النفس . لكننا نجد فيها بعد استعمال مادة : أمال ، في معنى قد يفسر الامالة هنا .

(٤) هكذا في الأصل ، فلهذا يعنى استقرار الظن . وفي الأصل : جواهر النفس ، وفي م م ب : خواطر النفس . وفي كتاب « غريب القرآن » للراغب الأصفهاني ( القاهرة ١٩٦١ تعريف الروية كما عند السكندى تماماً .

(٥) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها في نقره سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة .

(٦) هكذا في الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى .

خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد<sup>(١)</sup> .

الإرادة<sup>(٢)</sup> قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .

المحبة<sup>(٣)</sup> حلة اجتماع الأشياء

الإيقاع<sup>(٤)</sup> — فعل فصل<sup>(٥)</sup> زمان الصوت بقواصل متناسبة متشابهة .

الاسطقس<sup>(٦)</sup> — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منعلاً ، وفيه الكائن

بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الواحد<sup>(٧)</sup> — هو الذي بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة [ بالعرض ] .

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .

الصدق — القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إما

إثبات شيء ليس هو ، وإما نفي شيء عن شيء هو له<sup>(٨)</sup> .

الكذب — القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو

(١) تجد التفصيل عند الجرجاني ص ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند الخوارزمي ص ٨٤ . والفارابي يحدد للإرادة معنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٥٦ من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأي المتكلمين فيها ، خصوصاً الفزالي — راجع التفات ص ٣٦ — ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧ .

(٢) في م م ب : بالجنس — بالحد .

(٣) هذا صدى رأى انبأذوقليس في أن القوتين الفاعلتين في حركة العناصر هما الحب والكرهية .

(٤) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النقرات التي تتشالي من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم — خوارزمي ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٥) في كتاب « المقابسات » للتوحيدى ( مقابلة رقم ٩١ ) : فصل يكيل زمان الصوت ، ولهذا وجه ، لأن الإيقاع تقسيم للصوت ولكن نص مخطوطنا أوجه .

(٦) كلمة معربة عن اليونانية : ἀστυκτεῖον = الأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء

(٧) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو ليس واحداً بالحققة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم

(٨) ينحيل إلى أن هنا تناقضاً ، ولكنني لم أعد شيئاً من النص ، لأنه يمكن أن يفهم بتأويل بعيد . لكن لعل الصواب هكذا : إما إثبات شيء عن شيء هو له ، وإما نفي شيء عن شيء ليس هو له .

الجذر<sup>(١)</sup> — هو الذى إذا ضعف مقدار ما فيه من الأحاد ماد المال الذى هو جفده .

الفريزة — طبيعة حالة فى القلب ، أعدت فيه لينال به<sup>(٢)</sup> الحياة

الوهم — وقوف شئ لنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما

القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلى — الذى لم يكن ليس ، وليس محتاج فى قوامه إلى غيره ، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلاهله له ، وما لاهله له فدائم أبداً<sup>(٣)</sup>

العلل الطبيعية أربع<sup>(٤)</sup> — مامنه كان الشئ ، أهى عنصر ، وصوره الشئ التى بها هو ما هو ، ومبتدأ حركة الشئ التى هى هلته ، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله

الفلك — عنصر وذو صورة فليس بأزلى<sup>(٥)</sup>

الحال<sup>(٦)</sup> — جمع المتناقضين فى شئ ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .  
الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

(١) يعرف الخوارزمى ( ١١٥ ص ) الجذر بأنه : كل ما تضربه فى نفسه ، والمال بانه : كل ما يجتمع من ضرب عدد فى نفسه .

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها كما هى .

(٣) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٥ — ٤٦ تقدم . والجرجاني متأثر فى تعريفه الأزلى بتعريف الكندي وإن كان يفصل أكثر منه .

(٤) فى الأصل : أربعة . وهذه العلل هى المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية . — بحسب الاصطلاح الفلئفى بعد الكندي .

(٥) هذه فكرة أساسية عند الكندي القائل بحدوث العالم كله وتناهيته فى الزمان والمكان .

(٦) قارن الجرجاني ص ١٣٦ ؛ والتطابق عند الخوارزمى أدق ، ص ٨٤ .



- الوقت<sup>(١)</sup> - نهاية الزمان المفروض لا عمل .
- الكتاب - فعل شيء موضوع مرتسم<sup>(٢)</sup> لفصول الأمور ونظمها وتفصيلها
- الاجتماع - معلول<sup>(٣)</sup> بالطبع للمحبة .
- الكل - مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء<sup>(٤)</sup> .
- الجميع - خاص لمشتبه الأجزاء<sup>(٥)</sup> .
- الجزء - لما فيه الكل .
- البعض - لما فيه الجميع<sup>(٦)</sup> .
- وكل هذا يقال على كل واحد من القاطنين بما يستحق<sup>(٧)</sup> .
- المماسمة - توألى جسمين ليس بينهما [ من ] طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما
- إلا مالا يسر كالحس ، وأيضاً هو تناهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .
- الصديق - إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود وامم على

---

(١) هذا هو التعريف القديم لازمان عند المتكلمين ، فى معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة الاسلام — قارن الجرجاني ص ٧٧ ، ١٧٢ ، وأنظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندى — مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ وفى الف رسم (بتشديد السين) الثوب يعنى خطه . ويجوز أن تكون الكلمة محرفة عن : رسم أو رسم .

(٣) فى الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٣ - ٦٤ .

(٥) فى الأصل : الجمع — ونجد فى الفلسفة الأولى (ص ٦٤) خلاف هذا ، حيث يقول الكندى إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ٦٤-٦٥ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالة تهافى محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ ويحسن الرجوع إلى متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى — خصوصاً العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندى ؛ فيدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ، والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٢ فما بعدها .

غير معنى (١).

الظن - هو القضاء على الشيء من الظاهر - ويقال : لامن الحقيقة -  
والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، يمكن عند التقاضى بها (٢) زوال قضيته .

المزم - ثبات الرأى على الفعل .

اليقين - هو سكون تفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب - هو تضييف أحد المدينين بما فى الآخر من الأحاد .

القسمة - تفريق أحد المدينين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه  
أو غيره .

الطب - مهنة قاصدة لإشفاء (٣) أبدان الناس بالزيادة والنقص (٤) وحفظها  
على الصحة .

الحرارة - علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق (٥) الأشياء التى من  
جواهر مختلفة .

البرودة - علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق (٦) التى من جوهر واحد ،  
ليس - علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره .

الرطوبة (٦) - علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

---

(١) هكذا النص - ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة تفهم بها الصداقة  
(٢) هكذا فى الأصل ، وكان منظر لى تغيير الضمير فى هذه الكلمة - إذ لا يمكن  
أن يكون الكلام وجه آخر أيضاً .

(٣) أشقى فلان فلانا طلب له الشفاء .

(٤) كنت ميالاً فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى  
العبارة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب ما يلى .

(٥) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٦) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥ :

الانشاء - تقارب الطرفين إلى قدّام وخلف .

الكسر - انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضعف<sup>(١)</sup> - انقسام أجزاء الهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها طرض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عصوّاً<sup>(٢)</sup> ، أو لأن يكون كالوعاء مملوّاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عصوّاً .

الانجذاب - مواناة بالانطاف إلى أي ناحية انعطفت ، كالثوب أي جزء كان منه بالانطاف إلى أي ناحية عطفته الجاذب إليها .

الرأحة - خروج هواء محتقن<sup>(٣)</sup> في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة - حدّها القدماء بعدة حروف :

(١) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهي محب ، ومن سوفاء ، وهي الحكمة<sup>(٤)</sup> .

(ب) وحدّوها أيضاً من [ جهة ]<sup>(٥)</sup> فليها ، فقالوا : إن الفلسفة هي التشبه

(١) هكذا في الأصل — وفي اللغة ضعفه يضعفه ضعفداً بمعنى خنقه أو عصر حلقه ، ويجوز أن تكون لغة في ضبط أو تحريف عنها .

(٢) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها في الأصل هكذا ، فإن لم تكن تحريفاً عن : عصراً ، أو ضعفداً ففي اللغة : عصا الجرح شدة وعصا القوم جمعهم .

(٣) هكذا في الأصل ، لكن لا نقط إلا على النون — والمحتقن المحبوس .. ويجوز أن نقرأها : محتقن ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الياء رغم التنوين .

(٤) لانكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة هريية صحيحة لجزءي الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله السكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والحواردي ( ص ٧٩ ) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية . هي فيلوسوفيا ، وهي من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة — هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية

(٥) زيادة بحسب ما يلي .

بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان  
كامل الفضيلة

(ج) وحدثوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا ، العناية بالموت ، والموت  
عندهم موتان : طبيعي ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثاني إماتة  
الشهوات - فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هي السبيل  
إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر فباضطرار<sup>(١)</sup>  
أنه إذا كان للنفس استعمالان<sup>(٢)</sup> : أحدهما حسي والآخر عتلي ، كان<sup>(٣)</sup>  
ما سمي الناس لذة ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل بالذات<sup>(٤)</sup> الحسية  
ترك الاستعمال العقل .

(د) وحدثوها أيضا من جهة الله<sup>(٥)</sup> . فقالوا ، صناعة الصناعات وحكمة  
الحكم

(هـ) وحدثوها<sup>(٦)</sup> أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ، وهذا قول  
شريف النهاية بعيد الغور : مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما  
ولا أجساما<sup>(٧)</sup> ، ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو

---

(١) في الأصل : شرف باضرار ، وقد تركتها هكذا في نسخة سابقة ، حتى نبه الزميل  
المرحوم الدكتور الاهواني ( معاني الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ١٤٢ إلى هذا  
التصحيح الذي أسجله له هنا شاكرا ؛ ولابد من تصحيح النص الذي نقله هو في ص ٤١  
طبقا لتصحيحنا له بعد هذا بتليل .

(٢) في الأصل : استعمال أحدها ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٣) في الأصل : وكان . (٤) في الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٥) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو فائتها

(٦) في الأصل : وحدوا

(٧) في الأصل : ولا أجسام .



الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه<sup>(١)</sup> إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم ؛ فيأذن إذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الشكل ؛ ولهذه اللمة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر<sup>(٢)</sup> .

(و) فأما ما يُجحدُ به عين<sup>(٣)</sup> الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنسانها ومبادئها وهلالها ، بقدر طاقة الإنسان<sup>(٤)</sup> .

المسؤال عن البارئ ، هو وجيل ، في هذا العالم ، وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء<sup>(٥)</sup> ، فكيف هو الجواب عند<sup>(٦)</sup> ؟ هو كالنفس في البدن ، لا يقوم شيء من تدبيره<sup>(٧)</sup> إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم<sup>(٨)</sup> إلا بالبدن بما

(١) يعني الإنسان .

(٢) هذا تفسير فلسفي خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل .

(٣) في الأصل : عن ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ، ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها .

(٤) وإذن فالكندي يذكر ستة تعريفات للفلسفة ، وهي تسكاد تشمل كل ما قيل في تعريفها ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكرًا صريحًا ، أعني الفلسفة الأولى التي هي العلم بالموجود بما هو موجود — أي من حيث هو — وتعريف الرواقين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويجد القاريء التعريف الثاني عند الفارابي ( أنظر رسالة ما ينبغي أن يقدم قبل تعليم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ص ٦٢ ) ، والثالث موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسبه لأفلاطون ( راجع رسالة ابن سينا في دفع الغم من الموت ، ط . ليدن ن ١٨٩٩ ص ٥٢ ) . على أن التعاريف الأربعة الأولى التي ذكرها الكندي توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة في المقدمات التي كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد ( راجع مقدمة كتاب ... Ueberweg . Grundriss ) . أما التعريف الخامس فهو الحكماء المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ، وغيره ، وأما الثاني والثالث فشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون لفلسفة ( راجع مثلاً محاوراته الآتية . Protagoras, 335d , Politeia 480a. 484d. , Phaidr . 278d .

(٥) هكذا في الأصل — وقد تركتها ، لأن المعنى قد يسمح بذلك

(٦) هكذا النص ، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٧) الضمير يعود على البدن

(٨) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما اعتقد

يرى من آثار تدبير النفس [ فيه ]<sup>(١)</sup>، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه<sup>(٢)</sup> — فهكذا العالم للرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون [ معلوما ]<sup>(٣)</sup> إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه<sup>(٤)</sup>.

الخلافاً — معطى الأشياء غيرية أو غيراً .

الغيرية — فيما يعرض فيما انفصل<sup>(٥)</sup> بالمثل الجوهرى ، مثلاً : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

الغيرية — هي المعارضة فيما انفصل بعرض : إما بذات<sup>(٦)</sup> واحدة وإما في ذاتين ، أما في ذات واحدة فكأنه كان حاراً فصار بارداً — فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالتين لم يتبدل ، وأما الشيء المعارض في شيئين فكالماء الحار والماء البارد — فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعاً ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن<sup>(٧)</sup> أحدهما بارد والآخر حار .

(١) زيادة للايضاح ، وطبقاً لما يلي

(٢) يجوز أن يكون في الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٣) زيادة للايضاح ومما يرد لمنطق الفكرة .

(٤) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب ما في الأخبار — ما دار بين الجهم وبين أحد السمنية الذي سأل الجهم عن كيفية معرفته بآفته ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد ، وقد ذكر ابن حنبل ذلك . وأشار إليه ابن المرتضى في المنية والأمل باختصار ومع تعديل — راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب النورية عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ — ١٣٠ . ومن الغريب أن شيئاً كهذا ينسب للإمام أبي حنيفة في مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء في آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و — .

(٥) يعنى انقسم وتمايز .

(٦) هكذا في الأصل — والمعنى : في ذات .

(٧) هكذا في الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركها — ويجوز أن يكون الصواب : فإن أحدهما . . . أو بما أن أو لما

الشك (١) - هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

الخاطر (٢) - علمته السانح (٣) .

الإرادة - علمتها الخاطر .

الاستعمال - علمته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون عدة خطرات أخرى ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العمل [ التي ] (٤) هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض (٥) .

إرادة المخلوق - هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة ، أمائت إلى ذلك (٦) .

المحبة - مطلوب النفس ، ومنتمة القوة التي هي اجتماع الأنبياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

المشق - إفراط المحبة .

الشهوة - هي مطلوب القوة المحيية وعلة تكاملها العبيية (٧) ، هي مشتقة

(١) قارن مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧ .

(٢) الخاطر ما يخطر في القلب من تدبير أو أسر ، وهو الهاجس أيضاً .

(٣) السانح الرأي المعارض في يسر - ومن الطريف ترتيب الكندي لهذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث ترتيب بعضها على بعض .

(٤) زيادة رأيت أنها لا بد منها للايضاح .

(٥) راجع في هذه الفكرة الأساسية الكندي رسالته في الفاعل الحق الأول .. الخ

(٦) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم - وهناك تعريف للإرادة بالمعنى المطلق ، وهنا كما يقول الكندي - تعريف للإرادة الانسانية أو نحوها . قارن في هذا رأي ابن سينا في الإرادة ، في رسالة النذر ورأي ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » - القضاء والنذر .

(٧) قراءة ابتدائية ويمكن أن تفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت قراءتها في نشرة سابقة : الشهية أو الشهوة ، ولكن عدلت عن ذلك ، وإن كان له وجه

من الشهوة ، وهي إرادة نحو المحسوسات ، ويقال : إن الشهوة هي الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما تنقص من البدن وإلى تنقص<sup>(١)</sup> ما زاد فيه .  
فريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز .  
المعرفة - رأى غير زائل .

الاتصال - هو اتحاد النهايات .

الانفصال - تباين المتصل .

الملازمة - إمساك نهايات الجسمين جسماً بينهما .

الغضب<sup>(٢)</sup> - غليان دم القلب لإرادة النفيظ .

الحقد - غضب يبقى في النفس على وجه الدهر<sup>(٣)</sup> .

الدخل<sup>(٤)</sup> - هو حقد يقع معه ترصد فرصة الانتقام ، واسم الدخل في اللغة اليونانية مشتق من الكون والرصد<sup>(٥)</sup> .

الضحك - اعتدال دم القلب في الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها ، وأصله بالفعل الطبيعي .

الرضا - اسم مشترك يقال على مضادة<sup>(٦)</sup> السخط ، ويقال على الانفراد

(١) هكذا في الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كاف ، ونحت الصاد نقطة .

(٢) الجرجاني ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب .

(٣) ولعل الذي يقابل الحقد في اليونانية هو كلمة *μνησικαλία* ومنها حمل الانسان للغضب في نفسه وتذكيره له .

(٤) الدخل بسكون الدال هو الثأر أو العداوة والحقد .

(٥) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للدخل ، نظراً لكثرة الكلمات التي تدل على البعض ، فأرشدني الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة أمين حجرة النقود بمكتبة جامعة القاهرة إلى كلمة *χολή* ( = الحفيظة ) فلزميل الشكر الجزيل .

(٦) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل مضاف إليه النعمة .



وعلى غير ذلك ، والمضادة لمسخط هو <sup>(١)</sup> قناعة النفس لما كانت غير قنعة به .  
لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية - هي الخلق الإنساني المحمود <sup>(٢)</sup> ، وهي تنقسم قسمين  
أوليين : أحدهما في النفس والآخر مما <sup>(٣)</sup> يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة  
عن النفس .

أما القسم للـ كائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر  
للنجدة والآخر العفة ، وأما الذي يحيط بدني <sup>(٤)</sup> النفس فالآثار <sup>(٥)</sup> الكائنة عن  
النفس ، والمعدل فيما أحاط بدني النفس <sup>(٦)</sup> .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [ العقلية ] <sup>(٧)</sup> ، وهي علم الأشياء الكلية  
بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية <sup>(٨)</sup> ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ  
ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة - فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها  
بعد النام واثمار أمتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك <sup>(٩)</sup> .

(١) في الأصل : هكذا - وقد أبقيتها (٢) في الأصل : المحمودة .

(٣) يمكن قراءتها : ما ، ولعل الصواب : فيما .

(٤) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مالوف

(٥) في الأصل : بالآثار .

(٦) هكذا الجملة ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو

آخر وتصحيح آخر .

(٧) زيادة بتطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلي .

(٨) نلاحظ أن الكندي يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة الغضبية » المشهورة فيها بعد .

(٩) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة .

وكل واحدة من هذه الثلاث سور فضائل<sup>(١)</sup>.

الفضائل - لها طوفان : أحدهما<sup>(٢)</sup> من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال [ أنه ] مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً - أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[ أما ]<sup>(٣)</sup> الخلق الخامس<sup>(٤)</sup> في النطقية [ المغاير ] للاعتدال فهي الجريرة والحيل والمواربة والمحادة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة - أعنى اعتدال الطبيعة<sup>(٥)</sup> :

لنجدة خروج<sup>(٦)</sup> القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهو رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج<sup>(٧)</sup> ، وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في اللغة فهي رذيلة أيضاً مضادة للغة ، وهي تنقسم

(١) في الأصل : الفضائل - وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الاسلام الأخلاقيين .

(٢) في الأصل : أحدها .

(٣) هذه الكلمة والتي بعدها زيادة مقترحة لفهم المعنى .

(٤) قراءة اجتهدية - ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها - أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجريرة ؛ ( راجع مثلاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط. القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأبي زكريا يحيى بن عدي ص ١٦ وما بعدها ) - والجريرة هي الخداع والخبث ، كما في محيط المحيط ؛ وهو لفظة فارسية مصرب .

(٥) هكذا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطبيعة بمعناها الحرفي بل بمعنى الاستعداد

(٦) في الأصل : النجدة وخرج ؛ والمعنى واضح ، رغم عدم الاحكام في العبارة ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ، ما رذيلتان .

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذي يرمى بنفسه في الحرب .

تسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص : أحدها الحرص على المآكل والمشرب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ، ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشبق المنتج العهر ؛ ومنها الحرص على التقنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ؛ وما كان كذلك ؛ و [ أما ] <sup>(١)</sup> الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

فضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار السكائنة <sup>(٢)</sup> هن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أعني في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة في هذا ، المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقة الإنسانية [ هي ] <sup>(٣)</sup> في أخلاق النفس و [ في ] الخارجية . هن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة : تسمى الفلاسفة الميولي طبيعة ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى النوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدن الإنسان ، وعلى النوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

جد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتي المحدد .

(١) زيادة بتطلبها السياق .

(٢) في الاصل : السكينة ، وقد صححتها طبقاً لعبارة مقدمة .

(٣) زيادة بتطلبها الايضاح .

العمل — هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل<sup>(١)</sup> ..

الإنسانية — هي الحياة والنطق والموت .

الملائكية<sup>(٢)</sup> — الحياة والنطق .

البهيمية — هي الحياة والموت .

\* \* \*

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه « في الفلسفة الأولى » —  
لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله، ولأنه يحس الفلسفة بمعناها الحقيقي —  
وأعقبنا ذلك برسائله « في حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر  
ما فيها ، مفتاحاً وهدى على فهم الرسائل التالية ، سندلو ذلك برسائله الباقية .  
بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في  
الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على  
اختلاف نواحيه وبقدر ما تسمع هذه الرسائل .

\* \* \*

---

(١) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول ... الخ وراجع تعريف  
الفعل والعمل فيما تقدم .

(٢) في الاصل : الملائكة ، وقد صححتها قياماً على استعمال المصدر قبلها وبعدها .  
واني أفضل تصحيحها : ملاكية .



## رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو المجاز

### مقدمة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعين من الفاعل وبالتالي بين نوعين من الفعل .

فتم " فاعل " على الحقيقة ، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالمدى الحق غيره ، وهو الله ، وفعله هو الإبداع .

وتم " فاعل " ، هو مبدع مخلوق ، فعله التأثير في غيره ؛ ولما كان هو منفعلا من الفاعل الحق ، فلا جرم أن يسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مبدع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعة ، أولها منفعل مباشرة عن الفاعل ، وباقيها منفعل بعضها عن بعض ، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، في ميدان الفعل والانفعال .

ولما كانت كلها مستندة في وجودها إلى المبدع الأول ، فروعها انفعالة الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء ، فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان الميزة وما فيها من عقيدة خالق العالم لأن

شيء سابق عليه وعقيدة تفرد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بـسرّيان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطوني الجديد ؛ لأننا لا نجد هنا شيئًا من القول أو النفوس ولا من الفعّيض المندرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلاً .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والانفعال في الكون ، فاعلمنا بطورجمننا إلى رسالة الكندي في الإبادة من السلة القريبة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيها دونه ، خصوصاً في عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندي في هذا ما يناقض التوحيد الإسلامي ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مبدأ ما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندي للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصلاح بحسب نوعين للفعل . الفعل الذي ينتهي بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثرًا محسوسًا ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ؛ والفعل الذي يكون مصحوبًا بفكر ويقصد منه ترك أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

ويحق للإنسان أن يسأل عن سبب تخصيص الكندي رسالة قائمة بذاتها لتحديد مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالمعنى الحق . الواقع أن فلاسفة اليونان لم يتوصل تفكيرهم إلا إلى الفعل بمعنى أنه تأثير في شيء موجود بذاته من قبل ، ولذلك وقعوا في القول بأرلية المادة كوضوح للفعل ولم يتوصلوا إلى مفهوم الفعل بالمعنى الحق المطلق ، أهني فعلاً لفاعل بالمعنى الحق المطلق يصدر عنه فعله لذاته ومن ذاته ، ويكون فعله هو أساس أشياء هذا العالم .

ومن الواضح أنه بدون فعل ذاتي للفاعل لا يمكن أن يكون له تأثير في غيره .

ففي الإسلام الاعتقاد بمخالق فعال بذاته ، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه ، بل كل ذلك فعله الذي لا نعرف كنهه ، لأنه ليس كعملنا ولا كعمل مانعوف من أشياء ليس لها للفعل الحق ، وإنما كل فعلها عبارة عن تأثير ، وحق هذا التأثير لا نعرف كيفية على التحقيق .

إن تعلق العالم بالله تعلق فعل بفاعل حق ، فلا حاجة لإدخال شيء آخر بينهما ، فإذا هجرنا عن تصور هذه العلاقة فمرجع ذلك إلى تأثيرنا بما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل ما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل ما نشاهد من مخلوقات . وفعل الله مخالف لفعل المخلوقات ، وهذا فيما أعتقد ، هو الذي جعل الكندي يحدد مفهوم الفعل والفاعل في مقابل تصورات اليونان ، وهذا التحديد عنصر أساسي في تفلسف فيلسوف العرب .

# بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى

في

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالجواز

قال : ينبغي أن نبيّن ما الفعل ، وعلى كم ضرب يقال الفعل ، فنقول : إن الفعل الحق<sup>(١)</sup> الأول تأيس الأيسات عن ليس<sup>(٢)</sup> .

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — فتر منقوطة في الأصل ولا مشكولة. ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هي طريقة الكندى في رسائل أخرى مثل رسالة « في الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقى بدلا من الحقيقي .

(٢) من معاني التأيس ، في لغة العرب ، التأثير . وكلمة أيس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها في لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : « حيث هو » ، في حال كينونته ووجوده ( أهني وجودنا له ) ، وأن ليس بمعنى : « حيث لا هو » . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جىء بالشيء من حيث أيس وليس ، أى لابد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وجد — أى أننا لا نجد الشيء . أما كلمة ليس فهي — كما يحكى عن الخليل والفراء — مركبة من « لا » ومن « أيس » — أهني لا أيس ، ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وألقت اللام في الباء ، فصارت : ليس . وهي تستعمل بمعنى لا وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهي نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس في لسان العرب وإذا كان الكندى يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدوم ، بل يشتق من المصدر فعلا هو : أيس يؤيس تأيسا ، بمعنى أوجد يوجد لميجاداً — فلا مبرر لأن نلتبس أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون في الاصطلاحات ( كالغوارزمي في مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ) يعتبرون



وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة ؛ فإن تأييس  
الآيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحقيقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر اللؤثر فى اللؤثر فيه .

فأما الفاعل الحق فهو اللؤثر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجاس من أجناس  
التأثر<sup>(١)</sup> ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن يتفعل هو بثة .

فأما المتفعل فهو المتأثر من تأثير<sup>(٢)</sup> اللؤثر ، أعنى المتفعل عن الفاعل .

فإذن الفاعل الحق الذى لا يتفعل بثة هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه .

وأما ما دونه ، أعنى جميع خلقه ، فإنها تسمى فاعلات باليجاز ، لا بالحقيقة ،  
أعنى أنها كلها منفعة بالحقيقة ؛ فأما أولها فمن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض .  
فإن الأول منها يتفعل ، فيتفعل عن انفعاله آخر ، [ و ]<sup>(٣)</sup> يتفعل عن انفعاله  
ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهى<sup>(٤)</sup> إلى المتفعل لأخير منها ، فالمتفعل الأول  
منها يسمى فاعلا باليجاز للمتفعل عنه ، إذ هو علة انفعاله القريبة ؛ وكذلك  
الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر للمفعولات .

أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النقي - وأقول لامبر ، لأنه قد يتبادر  
للعارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία ( تنطق : أوزيا ) التى  
معناها الماهية أو الجوهر أو الوجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية .  
ويستعمل الكندى كلمة آيس وليس استعمالا جاريا بمعنى الوجود والمعدوم وكلمة المؤيس  
بمعنى الموجد ، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الإبانة عن العلة  
القريبة الفاعلة ... إلخ - راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الأصل : التأثير ، وهو جائز (٢) فى الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ؛ ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة فى الأصل : ويجوز أيضاً أن تكون ينتهى ( أى الفعل ) ، أو تنتهى .

( أى حتى نصل ) - وكذلك الكلمة التالية بعد قليل .

فأما الباري ، تعالى ، فهو الـعلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي  
يغير توسط ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بـتة ، إلا أنه علة قريبة للمنفعـل  
الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفعـل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعني فعل المنفعـلات التي هو بالجواز  
لا بالحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعـلات فاعلاً محضاً ، بل منفعل محض ،  
انفعاله علة لانفعاله غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أعني الفعل ؛ وهو ما كان يتصرف الأثر  
فيه مع تصرف الأفعال<sup>(١)</sup> فاعله ، كالشيء للماشي ؛ فإنه إذا أمسك من الشيء  
تصرف المشي بتصرف الأفعال<sup>(٢)</sup> للماشي ، ولم يبق له أثر في الحس .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعـل بعد إمساك للوثر ، بانفعاله عن  
الانفعـال<sup>(٣)</sup> ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش  
والبناء وجميع المصنوعات هي أثره<sup>(٤)</sup> ، أعني للمنفعـل الذي كان علة تأثيرها<sup>(٥)</sup> ؛  
وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل<sup>(٦)</sup> .

وهذا كاف فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصل الى علي نبينا محمد وآله أجمعين .

(١) و(٢) و(٣) هكذا في الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لي أن  
الكندي — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يتبع مع الفكرة الأساسية في  
رسالته ، وهي أن كل ما عدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلاً فيما دونه .

(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة  
الناسخ بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليعود الضمير على الانفعال أيضاً .  
(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أي نقط .

(٦) فaron تعريف العمل والفعل في رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسولها »  
ص ١١٤ مما تقدم .

## رسالة الكندي

### في إيضاح تنامي جرم العالم مقدمة

هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة في تفكير الكندي ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضي المنطقي المحكم الذي يقوم على تحديد المفاهيم ووضع المقدمات وإثباتها ، ثم السير في الاستدلال على أساسها . وفيلسوفنا يبدأ بالإشارة إلى الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل واثق لا يحتاج إلى برهان ، وهذا الداعي هو قطع الطريق على أهل الججاج المكابرين من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .

وبعد أن يحدد الكندي بتعريف العِظَم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات ، هي أحكام كلية للأعظام المتجانسة ، يرتبها ترتيباً منطقياً ، وبثبت كلامها إثباتاً منطقياً محكماً ، يستعيننا في ذلك برموز الرياضيات وبالأشكال والرسم المبين ، وهي أربع مقدمات :

- ١ — الأعظام المتجانسة ، التي ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛
- ٢ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، صارت غير متساوية ؛
- ٣ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهائية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛
- ٤ — الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها متنامٍ ، جعلتها متناهية .

بعد هذا يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون هناك جرم  
لانهاية له ؛ والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذي لانهاية له  
جزءاً محدوداً ، كان الباقي :

إما متناهياً ، فكان الكل متناهياً بحسب المقدمة الرابعة ،

وإما لامتناهياً ، وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوهم ، كان الحاصل كما  
كان أولاً ، أعني لامتناهياً ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقاً لما  
يثبته الكندي ضمناً في المقدمة الثالثة ؛ وإذن يكون للامتناهي أكبر من  
الامتناهي — وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

ويتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .

هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنية  
بنفسها ، كما ينزه الكندي في آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين  
لها ، لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلية في الرسالة التي بعدهما .



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وحسينا الله وحده

## رسالة الكندي

إلى أحمد بن محمد الطراماني<sup>(١)</sup> في إيضاح تنافي جرم العالم

إن الأشياء المألوفة، أيها الأخ المحمود، أخرى ما قدمت في إيضاح  
مادمت الحاجة إلى إيضاحه؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة  
مقدمات لإبراهيم ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه، تضطرم إليه<sup>(٢)</sup> الحاجة<sup>(٣)</sup>  
والنكوص<sup>(٤)</sup> من الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومساءلة  
البرهان على تصحيحها، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم، قدسنا<sup>(٥)</sup> من  
بسط القول، وأوقفنا<sup>(٦)</sup> تحت الحس ما يقطنه من هرض له ما ذكرنا،  
براهين<sup>(٧)</sup> أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص .

(٢) هكذا هذه الكلمة في الاصل، وهي في أغلب الظن زائدة .

(٣) يبدو رسم الكلمة في الاصل : الحاجة . ولكن لها تحريف عن الحاجة أو  
الحاجة وهي التماذي في الخصومة والجدال، عنادا ومكابرة .

(٤) في الاصل النكوص بدون نقط، ولكن نظراً لأنها لا تتعدى بمن فقد آثرت  
تصحيحها : النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكوت، لولا أنه ليس بين  
اللام والكاف إلا نبرة واحدة .

(٥) لعل هذا جواب : ولأن، قبل هذا بأسطر .

(٦) في الاصل : أوقفنا دون نقط . وقد أصلحناها بحسب طريقة الكندي في التعبير .

(٧) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء آخر، مثل : من أو : وذكرنا،  
أو لها : يبراهين - أو لها أخيراً أن تكون بدلا من ما الأولى في الجملة السابقة .

المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لنحسم أدواء (١) الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحبيت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الشكل لانهاية له — كما ظن كثير من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه للقائيس للمنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير ملائمة المعالم ، وبالله توفيق وجدانا كل حق ونيلنا كل مطلوب .

فانقدم الآن للشرائط الوضعية (٢) ولنبين معانيها التي تقصد بها قصدها ،  
لئلا يلزم أقاربنا اللبس باشتباه الاسم فأقول :

\* \* \*

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَم » (٣) إنما نمنى به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعني [ به ] الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعني به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعني به الجرم .

وأقول إنما نمنى بقولنا : « أهظاما منجاسة » (٤) الأهظام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام (٥) كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على السطوح كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجسمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَم ، الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم .

(١) كلمة لتحسم غير منقوطة أصلاً ، فلعلها أيضاً : لتحسم — وكلمة أدواء تقصد بها الهبة . وحسم الداء قطعه واستأصله بالدواء .

(٢) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها . قباء الكلام في البرهان .

(٣) و (٤) هكذا في الأصل ، وكلاهما جائز لغوياً .

(٥) في الأصل : خطوطاً و سطوحاً وأجراماً — وهو خطأ نحوي .

الأعظام للتجانسة إنما نعى بها ما وقع تحت جلس واحد<sup>(١)</sup> من أجناس  
الأعظام، أعمى خطأ أو سطحا أو جرما .

فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

\* \* \*

[ ١ ] [ الأعظام المتجانسة ]<sup>(٢)</sup> التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .  
المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان<sup>(٣)</sup> ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛  
فأقول إنهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛  
فليسكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم  
أنه ليس بأعظم منه — هذا خلاف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك  
ما أردنا أن نبين ا ب .

[ ب ] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس<sup>(٤)</sup> لها ،  
صارت غير متساوية

قضية حق ؛ فإن لم تكن كذلك كانت [ للقضية الحق ] نقيض ذلك ،  
فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس<sup>(٥)</sup>  
لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظم  
من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان<sup>(٦)</sup> ، وقد زيد على

(١) في الأصل : واحدة .

(٢) زيادة للايضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة  
واعتبرنا كلمة التي مبدأ للكلام جديد .

(٣) في الأصل : متجانسين (٤) و (٥) في الأصل : عظم مجانسا .

(٦) في الأصل متجانسين متساويين

عظم ا عظم بجانبهما وهو عظم ج ؛ فاقول : إن ا ج أعظم من ب .  
البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، فإما أن يكون ب  
مساوياً (١) ا ج أو أعظم منه .

فإن كان ب مساوياً ا ج ، وقد كان تقدم أن ب مساو ا ، ف ا إذن  
مساو ا ج ؛ و ا بعض ا ج ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ،  
فب ليس مساو ا ج .

وإن كان ب أعظم من ا ج ، و ب مثل ا ، ف ا أعظم من ا ج ، فالبعض  
أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، ف ا ج إذن أعظم من ب —  
وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهناك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم بجانبه له ، كانا جميعاً  
أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ ج ] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان (٢) لانهائية لهما ، أحدهما  
أقل من الآخر ، لأن الأقل يعمد الآخر أو يعمد بعضه ،  
وكل ما عاد (٣) شيئاً فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء الممدود ؛  
وبعض ما لا نهاية له متناه ، والمساوي في الكمية للمتناهى متناه ؛  
فدو اللانهائية الأقل متناه لا متناه (٤) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ، أكبر من شيء  
آخر لانهائية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظمين متجانسين لانهائية لهما ،  
إن أمكن ذلك

(١) في الأصل : مساوي . (٢) في الأصل : عظيمين متجانسين .

(٣) هكذا الأصل : وهو جائز ، وإن كان الطبيعي : حد (٤) في الأصل متناهى .



فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛  
البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛  
فإن أمكن فليكن  $ab$  أعظم من  $جد$  ، فـ  $جد$  أصغر من  $ab$  ، ففي  $ab$   
أضف  $جد$  أو زيادة على  $جد$  ؛  
فإن كان في  $ab$  أضف  $جد$  ، فـ  $جد$  يعلو  $ab$  مراراً ؛  
وإن كان فيه زيادة على  $جد$  ، فـ  $جد$  يعلو بعض  $ab$  ، وهو  $او$  ، يعلو  
مرة واحدة ؛

فليكن ذلك البعض الذي يعلو  $جد$  مرة واحدة ، أو البعض المساوي<sup>(١)</sup>  
لأحد أضف  $جد$  ، عظم  $هـ و$  ؛  
وبعض عظم  $ab$  الذي لانهية له متناه<sup>(٢)</sup> لأنه يمكن فيه الزيادة ؛  
فـ  $هـ و$  متناه ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوي للمتناهى متناه ؛  
فـ  $جد$  متناه ؛

وقد كان تقدم أن  $[جد]$  لانهية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ،  
إن كان عظامان<sup>(٣)</sup> لانهية لهما متجانسين<sup>(٤)</sup> ، أن يكون أحدهما أصغر من  
الآخر ؛ وذلك ما أردنا أن نبين جد او ب

$[د]$  الأقسام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جهاتها متناهية .  
المتال : ليكن عظم  $او ب$  متجانسين متناهيين ؛ فأقول إن جهاتهما متناهية .

(١) و(٢) في الأصل : المساو - متناهى ، شأن هذه الكلمة الأخيرة في مثل هذا  
الحال دائماً ، وقد صححتها دون إشارة أحياناً . (٣) في الأصل : عظيم .  
(٤) هكذا في الأصل ، وهو صحيح لغوياً ، على أن تكون خبراً لكان . ولكن  
الخطأ في الكلمة السابقة يرجح أن تكون : متجانسان - صفة لاسم كان التي يجب في  
هذه الحالة اعتبارها فعلاً تاماً ، كما يستعملها الكندي كثيراً .

البرهان : أن نخرج خط ج مساوياً لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ،  
ويصير د مساوياً لعظم ب ؛

فتبين أن ج د مساوٍ لجملة ا و ب ؛

فعظم ج د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ، فليكن هظم ج د لا نهاية له ، والعظم الذي لا نهاية له لا ينفذ إن  
أخذ منه أخذاً دائماً ؛

فإن أخذ منه <sup>(١)</sup> ، من ج د ، ونقد ، فهو متناه ؛

فنأخذ من ج د عظماً مساوياً <sup>(٢)</sup> لعظم ا ، وهو ج ، وعظماً مساوياً <sup>(٣)</sup>

لعظم ب ، وهو د ؛

و ج د إذا أخذ منه ج بقي د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛

ف ج د إذن متناه ؛

فجملة عظمى ا [ و ] ب المتناهيتين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردناه

أن نبين ا ج د ب

• • \*

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم

محدود الشكل متناه — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛

فإن كان جرم لا نهاية له ، وتوهم منه جرم محدود ، فلما أن يكون إذا أُفرد

منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متنهاها <sup>(٤)</sup> ؛

(١) هنا تكرار ، ولكن اللفظي واضح (٢) و (٣) في الأصل : عظم مساو

(٤) في الأصل : متناهى أو لا متناهى

فإن كان متناهيا فإن جملتهما جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظم  
التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي  
لانهائية له <sup>(١)</sup> متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لانهائية له ، فهو إذا زيد  
عليه أيضا مالا لانهائية له <sup>(٢)</sup> فإنه يعود كحال الأول ؛ وقد تبين مما قد بنا أن  
كل جرمين يُضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعتين أعظم من كل واحد  
منهما مفردا ، فالذي لانهائية له والمحدود المزداد عليه جميعا أعظم من الذي  
لانهائية له وحده ،

وهما جميعا لانهائية لهما ، فقد صار مالا لانهائية له أعظم مما لانهائية له إذن ،  
وقد أوضحنا فيها قد بنا أن لا يمكن أن يكون جرم لانهائية له أعظم من جرم  
لانهائية له ، وأن كل عظيمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر —  
متساويان <sup>(٣)</sup> :

وقد تبين أنه لا مساو <sup>(٤)</sup> له ، فهو مساو <sup>(٥)</sup> في العظم له لا ساو <sup>(٦)</sup> في العظم له —  
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لانهائية له ؛  
فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لانهائية له ، فجرم الكل إذن متناه ،  
وكل جرم بمحصره الكل متناه .

فهدا فيها وهدنا إيضاحه في كتابنا هذا كاف ؛ وقد حرصت على أن يكون  
هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنه قد كثرتنا للتأيس في هذه

(١) يعني بحسب الفرض .

(٢) يجب بحسب منطق الدلائل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة :  
« مالا لانهائية له » عبارة . « مأفرد منه » أو « المأخوذ منه » .

(٣) في الأصل : متساويين .

(٤) و(٥) و(٦) في الأصل مساوي .

الطلب<sup>(١)</sup> في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلتينا<sup>(٢)</sup> هايتها الشهادات المصادقة  
من الأمور الطبيعية ، فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة  
هناك فيه باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أسعوب لك هدأ نافعاً يؤدبك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد — والحمد  
لله والشكر للنعم علينا بمعرفته والقوة<sup>(٣)</sup> المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين

---

(١) يعني المطلب . (٢) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلتينا .

(٣) مبطوفة على معرفته .



## رسالة الكندي

في مائية ما لا يمكن أن يكون لانهائية [ هـ ] وما الذي يقال : « لانهائية هـ »

### مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ، وهي تبدأ ، بعد الدعاية المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بدائية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لانهائية هـ ، وذلك ببيان ما يمتنع من ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تنهاى الجسم ، ويثبت أن يؤكد هلاكة التوقف والتوازي بين الزمان والحركة والجسم ، يحاول إثبات أن الزمان متناه ، هـ أول ، لأنه - كالحركة - لا بد له من « من » و « إلى » وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لا في الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث الفعل ، فإن الكندي ينتهي إلى أن اللاتناهي لا يعرف إلا بالقوة والإمكان .

وفي رسالة الكندي هذه عبارة ، وراها في أغلب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يظن لها إلا لسان لأول وهلة ؛ فهو يقول ( ص ١٥١ ) إن الجرم في مدة « من » ، بمعنى أنه موجود حادث مع زمان ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندي يقول ، كما في الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتمل الشك ، إنه العالم وكل ما له من حركة وزمان مبدع ، أى أنه صنع حادثا من شيء سابق ، فكأن الجسم يوجد ويتحرك في وقت واحد ، فإنه يمكن السؤال عن قيمة رأى الكندي في أن الجسم موجود في « من » من

حيث هلاقت به بحث أصعابه ، معتزة عصره ، في حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ، أم هو ساكن ، كما يقول عباد بن سليمان وأبو علي الجبائي ، أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاف<sup>(١)</sup> ، كما يمكن السؤال أيضا عن قيمة ما يحكيه الأشعري من قول بعض «الفلسفة» إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »<sup>(٢)</sup> ، وذلك بالنسبة لرأي الكندي في الإبداع عن لا شيء .

وهند الكندي ما يمكن أن يسمى « حركة الإبداع » ، وهي مظهر الفعل الإلهي الخلاق ، وذكرها الكندي التوحيدى في « الامتاع والمؤانسة » ( ج ٣ ص ١٣٣ - ١٣٤ ) .

والكندي يذكر في كتابه « في الفلسفة الأولى » قول من يظن أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ، ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخرى . والمروف أيضاً عند الكندي أن الوجود كون ، أى حدوث ، وأن الكون حركة .

ومدار هذه الرسالة حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل ، لا كنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان .

وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه وما يؤدى إليه ذلك من أن اللاتناهى المؤلف قد وجد بالفعل ، وهذا ما يبطله الكندي بالدليل

وأساس فلسفة الكندي أن كل ما يحدث فهو متناهى من أوله ، ومن آخره أيضاً ، مهما ازداد وتناهى الأشياء يدل على أن لها بداية ، فهي حادثة محتاجة إلى محدث يخالف لها .

---

(١) راجع مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٢٢٤ - ٢٢٥ . وكتاب ابراهيم النظام  
تأليف محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ص ١٣١ وما بعدها . (٢) المتالات ص ٣٢٥ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العزة لله

رسالة الكندي

في ماهية<sup>(١)</sup> ما لا يمكن أن يكون لانهائية [هـ] وما الذي يقال : « لانهائية له »  
حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل  
أعمالك !

فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهائية له وفي أي  
نوع يقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له وقد رسمت من ذلك  
بحسب ما رأيته لك كائناً بقدر موضحك من النظر ، فسكن به وبجميع ظاهرات  
الحق سعيداً — فنقول :

(أ) إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن  
ينقص منه .

(ب) وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ،  
عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً .

(ج) وكل أشياء متناهية ، فإن الذي يكون منها ، إذا جئت بمتناهية<sup>(٢)</sup> .

(د) فإذا<sup>(٣)</sup> كان شيئان ، أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل يعدُّ  
الأكثر أو يعدُّ بعضه ، وإلا عدَّ كله فقد عدَّ بعضه<sup>(٤)</sup> .

---

(١) أي ماهية ، وكلمة « ماهية » مصدر من « ما » ، وكلمة « ماهية » مصدر من  
سؤال : ما هو .

(٢) في الأصل : متناهية .

(٣) لعلها : وإذا ، لأنه ليس للفاء ضرورة منطقية لغوية .

(٤) معنى يعدُّ : أي أنه يصلح كجزء منه أو كوحدة لقياسه .

فإن فرض جرم لا نهاية له فتوهم شيئاً نقص منه شيء ، فإن ما بقي منه لا يخلو من أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا .

فإن كان ما بقي منه متناهيًا ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت جملتهما <sup>(١)</sup> جميعاً متناهيًا ، وجملتهما هذه المتناهيية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهيًا ، فإذاً الذي لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناهٍ ، متناهٍ ما أخذ منه ، [و] <sup>(٢)</sup> كان الذي بقي لا نهاية له ، فهو <sup>(٣)</sup> أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ، لأن كل شيء أخذ منه شيء ، فإن الذي يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه .

فإذاً قد صار شيء لا نهاية له أقل من شيء آخر لا نهاية له ، وأقل الشئتين يعدّ أكثرهما أو يعدّ بمضه ، وإن كان يعدّ فهو يعدّ بمضه ، فإذاً الذي لا نهاية له [هو] الأكبر .

والأشياء المتساوية هي التي أبعاد [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت الأبعاد كمية أو رتبة <sup>(٤)</sup> الذي لا نهاية له ، فالذي لا نهاية له الأصغر له نهايات ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذاً ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له بتّة ، إذ كان في جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناعات .

وما كان محصوراً في المتناهي ، فهو متناهٍ بقتناهي حاصره ، فإن محمولات الجرم التي لا قوام لها إلا <sup>(٥)</sup> ، المحصورة فيه ، متناهيية بقتناهي الجرم .

(١) في الأصل : جملتها .

(٢) زيادة إيضاحية لاجل قراءة أقرب إلى المنطق .

(٣) في الأصل . وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٤) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الذال متصلة بما بعدها ؛ بحيث يمكن أن نقرأ هذه الكلمة التالية : خطية ( تخطيط — حدود ؟ ) لكنها لا تشبه كلمة الخطية في الرسالة المتقدمة من حيث الخط . — فآثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت . (٥) في الأصل إلا أنه .



والفعل خارج عن القوة، إذ هي علتها، والفعل متناه بتناهي القوة<sup>(١)</sup>،  
والزمان مدة تمتد بها الحركة، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان.

وإن لم يكن متحركاً — الذى هو الجرم — لم يكن حركة، فإن لم يكن  
جرم لم يكن زمان ولا حركة، وإن كان زمان فحركة، وإن كان حركة فجرم.  
فإن لم يكن زمان لم يكن مدة تمتد بها الحركة، لأنه إن كانت حركة  
متتالية، «فن... إلى (٢)» موجود، أهى إنيّة [ (٣) إلى (٤) مدة  
«من... إلى» ] (٥).

فإن لم يكن حركة، فليس موجوداً (٦) مدة ولا حركة، وإن لم يكن حركة  
ولا زمان، فلا شيء «من... إلى»، وإن لم يكن «من... إلى»،  
فلا مدة، وإن لم يكن مدة، فلا جرم، لأن الجرم فى مده من (٧)، لأنه،  
وإن لم يكن ولا الآن، واحد، فلا حال البتة ولا وجود لهوية جرمية (٨)،  
فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم.

(١) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهماً حرفياً، فليست القوة هى علة الفعل، وإن كانت  
الأشياء التى بالفعل تسببها القوة هادة. ومن المعروف أن الكندي فى رسائل أخرى  
يقرر أن الشيء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل.  
(٢) يعنى لا بد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة  
المتتالية موجودة، فإن فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً (بداية) ونقطة تصلح أن  
تكون طرفاً آخر (نهاية)، وهذا إن كان يؤكد طرفى الحركة فهو أساس فكرة  
الزمان كما نرى.

(٣) بياض فى الأصل. (٤) هكذا فى الأصل: — ولعل الصواب: أى.

(٥) بياض فى الأصل لعله لا يقابله ولا اقضى قبله شيء — بل محو من النسخ.

(٦) فى الأصل: موجود.

(٧) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته، وهذا ما يتفق مع رأى الكندي  
فى حدوث الجرم وحركته اللازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون:  
«من... إلى» أى أن الجرم متغير دائماً، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو  
أنه موجود فى زمان متناه من أوله ومن آخره. وكل هذا موجود فى فلسفة الكندي.  
(٨) فى الأصل لهويته جرمية، وكذلك العبارة من قوله لأنه... إلى جرمية — والمعنى  
ظاهراً بسبب سقوط بعض الكلمات فى الغالب. غير أن السياق يدل على أن المقصود هو  
أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا فى زمان ممتد، وهذا يقتضى أن تكون هناك حركة  
أو اختلاف أحوال — راجع ص ١٦١ — ١٦٢ مما يلى، فقد يتضح المراد هنا.

فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له في البدو ، لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له في البدو لم ينتاه <sup>(١)</sup> إلى زمن مفروض بنية ، لأنه <sup>(٢)</sup> إن أتى من لا نهاية [ له ] إلى زمن مفروض ، فن لا نهاية [ له ] إلى زمن مفروض محدود أجزاء متساوية <sup>(٣)</sup> من الزمان ، فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض محدود ، فن الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة التي سلفت مساو <sup>(٤)</sup> من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلاً هو الزمن بعينه الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ، فإذا الممدود المساوي لمحدود متناه <sup>(٥)</sup> متناه <sup>(٦)</sup> ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة .

فإذن الزمن لدى لا نهاية له متناه — وهذا خلف لا يمكن ، فإذا إنسية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنسية ، فإذا لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية <sup>(٧)</sup> في بدو الإنسية .

فإذاً ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية له <sup>(٨)</sup> ، فإذا إنما يوجد « لا نهاية »

(١) الأصل : ولم يتناهى — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما في نفس الرسالة .  
(٢) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله في الرسالة التالية وفي كتاب الفلسفة الأولى ، ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما هذا الزيادات الإيضاحية — كما في الأصل .

(٣) في الأصل : أجزاء المتساوية . (٤) في الأصل مساوياً .

(٥) في الأصل : متناهى . (٦) في الأصل يتناهى .

(٧) يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة

الكندي . (٨) يقصد فيما له كنية ، وهذا لا يتناهى مع أرلية الباري ، وكونه تعالى بالفعل .

في الإمكان ] <sup>(١)</sup> ، فلا ، أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف  
إمكان دائماً ، فكلما خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهياً ، فإن  
ضعف الشيء شيئان <sup>(٢)</sup> ، وضعف الشئتين أربعة <sup>(٣)</sup> ، غير أن الأعداد تخرج  
متضاعفة أبداً ، فهي ممكن أن تزيد أبداً ، وكل ما مضى فهو من هذا التزايد  
في الزمان شيء ، فهو متناهي العدد ، فذلك ما نقول إنه ليس شيء لا نهاية له  
بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد « لا نهاية » في غيرها — أعني بالقوة  
الإمكان .

فقد تبين ما الذي لا نهاية له وما الذي لا يمكن أن يكون لا نهاية له .

وهذا فيما سألت كافي ، كفاك الله الهم في دنياك وآخرتك ، وأمانك على  
درك الحق والانتفاع ببارك ، وحاطك بتسديده من كل زال ، وسددك بتوقيته  
لأزكى عمل .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله  
أجمعين .

---

( ) يياض في الأصل ولعل النص كان : فأما بالفعل فلا .

(٢) في الأصل : شئتين . (٣) في الأصل : أربع .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

### مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبين أجزائها وصير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي :

١ — الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي .

٢ — مقدمات بدئية « واضحة معقولة بلا توسط » ، كما يقول المؤلف ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، وهي ست مقدمات ؛ ويليه مباشرة ما يليق عليها ، وهو :

٣ — إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لانهائه . وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متسكلي الإسلام وفلاسفته في إقامتهم البرهان على استحالة وجود جسم لانهائه بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لانهائه بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبمدها هو هو ، أي لا متناه . وإذن فالامتتاعي أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ — إثبات تنامي الزمان ؛ وهو يرتبط بوجوب تنامي الحركة ، وذلك قياماً على تنامي الجسم ، وبسبب الارتباط الذي لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ،



وبناء على الأصل الأساسي عند الكندي ، وهو استحالة وجود ما لانهاية له  
بالفعل ، أيًا كان .

• — وبعد أن انتهى الكندي إلى وجوب تنامي الجسم والحركة والزمان  
بقرار أوليتها وحدوثها جميعاً عن ليس ( لا شيء ) بفعل محدث ، وهذا  
الإحداث أو الإظهار للشيء عن ليس هو « الإبداع » ، بحسب تعريف  
الكندي للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته « في حدود  
الاشياء ورسومها » التي تقدم نشرها

٦ — وإذا قد انتهى الكندي إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ  
في إثبات أن المحدث واحد ؛ وذلك على أساس أن الكثرة في المحدثين  
تؤدي إلى التركيب في ذواتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر  
واحد يسميهم ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول  
تخصصهم فكل منهم إذن مركب مما يخصه وما يمتعه ويم غيرة ؛ وهذا  
يقضي حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . وهذا الدليل نجده  
في جهلته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . وينتتم فيلسوفنا رسالته  
بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم  
الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كل من هذه لانهاية له بالقوة  
والإمكان دون الفعل ؛ وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ،  
خلافاً لأرسطو ، متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع —  
وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة ، وشأن متكلمي المعتزلة في عصر  
الكندي ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين في  
ذلك للمهزبة ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو، حتى في أول الأمر، على الفكر الفلسفي في الإسلام. ولعل في هذا أيضاً ما يدل على وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم، وعلى أن السكندى كان يسير في تيار المتكلمين الأولين؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده، كالغزالي، من تعارض بين القول بقدوم العالم أولاً تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى

وهذه الرسالة — هذا الديباجة طبعاً — موجودة بجملتها في كتاب « في الفلسفة الأولى » ولم أشر هنا إلا إلى الواضع التي فيها خطأ يؤدي إلى إفساد المعنى، لأن الخلاف طفيف جداً، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها.

بسم الله الرحمن الرحيم  
وما توفيتي إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم<sup>(١)</sup>  
في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك  
بمافيته من كل زائل ، ووفّقك بتطوّقه لأزكى عمل ، وبلغك من معرفته  
قرار<sup>(٢)</sup> رضوانه ومستحق إحسانه !

فهمت ما سألت من وضع ما كنت سمعني أوضعه بالقول ، من وحدانية  
الله عز ذكره ، ومن تناهي جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون  
لا نهاية له ، وأن ما لا نهاية له إنما هو وجود في القوة لا في الفعل ، في  
كتاب<sup>(٣)</sup> يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن  
أوجز<sup>(٤)</sup> في القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق الفهم ولا حاجز  
من حفظ<sup>(٥)</sup> .

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك لعلوبك ،

---

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني الأصل ، كان مختصاً  
بالتوكل ، ثم نفاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً  
مطبوعاً عذب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خنكّان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها  
وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها .  
(٢) القرار من الأرض هو المستقر الثابت المطمئن ، وقرار الرضوان هنا هو مستقره  
ونهايته .

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيها تقدم . (٤) هذا المصدر معطوف على وضع .

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بياض قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة (حفظه)

ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري  
ما هذا الموضع يستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من  
النظر وحسن الاعتبار ، وأيّد بمنى فهدك ، وحرس من الميل إلى الهوى  
بمثل عزك .

وقد رسمت لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلك في  
إيضاح ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقرّ به جيداً ، أسعدك الله في دنياه  
وأخرتك ، وأجل لك جميع عواقبك !  
وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بنير متوسط [ هي ] :

( أ ) أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .

( ب ) والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

( ج ) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

( د ) وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان

أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم ،

( هـ ) وكل جرمين متناهيي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم السكأن منهما

متناهي العظم ، وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .

( و ) وأن الأصغر من كل شيئين متجاسين ، يمدّ الأعظم منهما أو

يعدّ بمضه (١) .

فإن كان جرم لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي ؛

إما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم ؛

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه انفصول منه المتناهي

(١) أي هر جزء منه او يصلح كوحدة لقياسه .



العظم ، كان الجرم السكّانُ منهما متناهي العظم ؛ والذي كان منهما هو الذي كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لامتناهى العظم ؛ فهو <sup>(١)</sup> إذن متناهي لامتناهي ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباقي لامتناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد <sup>(٢)</sup> صار مالا نهاية له أعظم مما لانهاية له ؛ وأصغر الشئتين يعدّ أعظمهما ويمدّ جزءه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهاية لهما يعدّ أعظمهما أو يمدّ جزءه لاحالة ؛ فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة <sup>(٣)</sup> ؛ فهما إذن ذوا <sup>(٤)</sup> نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي يمدّها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالسك والكيف أو معا ؛ فهما متناهيان ؛ فالذي لانهاية له الأصغر متناهي — وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان [ ليس ] <sup>(٥)</sup> بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ؛ وهو وحده جزء له ، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له .

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً ، وكل محمول في

(١) في الأصل : وهو .

(٢) في الأصل : فيه ب والتصحيح بحسب الفلسفة الأولى ص ٤٨ مما تقدم .

(٣) في الأصل : هما اللذان متشابهانها أبعاد . . . الخ . راجع هامش ص ٤٨ .

(٤) في الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « كتاب في الفلسفة الأولى » .

(٥) زيادة يحتملها السياق ، وطبقاً لما في كتاب الفاسفة الأولى .

الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذى هو فاصل الحركة ، وجهة كل ماهو محمول في الجرم ، فمتناه أيضا ، إذ الجرم متناه .

فجزم الكل متناه ، وكل محمول فيه [ متناه ] <sup>(١)</sup> أيضا .

وإنما <sup>(٢)</sup> جزم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوم زيادة دأمة [ بـ ] <sup>(٣)</sup> أن يتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دأما — فإنه لانهاية في التزيد من جهة الإمكان — فهو بالقوة لانهاية ، إذا للقوة ليست شيئا غير الإمكان ، [ أهي ] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما في <sup>(٤)</sup> الذى لانهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لانهاية له .

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذى لانهاية له إنما هو في القوة ، فأما في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له ، لما قدمنا ، وإن <sup>(٥)</sup> ذلك واجب .

فقد انضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له ؛ والزمان زمان جزم الكل ، أعني مدته ؛ فإن كان الزمان متناهيا فإن إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود <sup>(٦)</sup> .

(١) زيادة للايضاح .

(٢) في الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما في الفلسفة الاولى : وإذا ، وهو أصح .

(٣) زيادة للايضاح ، هنا وفيما يلي .

(٤) في الأصل : فكما ما — وقد أصلحتها طبقاً لكتاب الفلسفة الاولى .

(٥) هكذا في الأصل ، وبعد كلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما . ولكن في كتاب الفلسفة الاولى نجد : وإذا ذلك واجب — فلعل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلاً بما بعده .

(٦) هكذا في الأصل وفي كتاب « الفلسفة الاولى » — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً ، فإن الجرم متناه ، لأنه لا يكون له الظرف المصاحب له . فكله : « إذا » يمكن فهمها على أنها تحليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عتلى ، أو هامة .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو هدد الحركة ، أهى أنه مدّة  
تعدّها الحركة ؛ فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان .  
والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن  
جرم لم تكن حركة .

والحركة هى تبدّل الأحوال : فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو  
الحركة المكانية ؛ وتبدل مكان نهايته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه  
هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كميّاته المحمّولة فقط هو الاستحالة ،  
وتبدل جوهره هو السكون والفساد .

وكل تبدل فهو عادّة مدّة التبدّل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لادى  
زمان<sup>(١)</sup> .

ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظم الأشياء وجمعها ؛  
والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أهى طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ فهو مركب من  
الجوهر الذى هو جنسه [ و ] من الأبعاد التى هى فصوله ، وهو المركب من  
هيولى وصورة .

والتركيب تبدل الأحوال التى هى لالتركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم  
يكن حركة لم يكن الترييب .

والجرم مركب ، كما أوضحنا ؛ فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ فالجرم  
والحركة لا يسبق بعضها بعضاً .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل عادّة مدّة التبدل ؛  
فالزمان مدّة تعدّها الحركة ؛

---

(١) إلى هنا ينتهى التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الاولى ، وما بعد  
ذلك فهو يقابل الفلسفة الاولى فى موضع آخر ، بعد ذلك .

والشكل جرم مدة هي الحال [ التي ]<sup>(١)</sup> هو فيها إنية ، أعني الحال التي هو فيها [ ما ]<sup>(٢)</sup> . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، والجرم لم يسبق مدة تعدّها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛ فهي معاً ؛ فكل تبدل بفصل<sup>(٣)</sup> مدة ؛ والمدة المفصولة هي الزمان ؛ وقبل كل فصل من الزمان فصل ، إلى أن ينتهي إلى فصل ليس قبله فصل ، أي إلى مدة مفصولة ، ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛ .

فإن أمكن [ غير ]<sup>(٤)</sup> ذلك ؛ فإن [ كان ] خلف<sup>(٥)</sup> كل<sup>(٦)</sup> فصل من الزمان فصل بلا نهاية ؛ فإذا [ لا ]<sup>(٧)</sup> يقتضي<sup>(٨)</sup> إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لانهاية [ له ] في التقدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو<sup>(٩)</sup> مدته لمدة من الزمان المفروض متصافاً<sup>(١٠)</sup> في الأزمنة إلى مالا نهاية له ؛

وإن كان من لانهاية [ له ] إلى زمن محدود معلوم<sup>(١١)</sup> ، فإن من ذلك الزمن

---

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير في فيها على الحال .

(٢) زياده بحسب روح الدليل وطبقاً لكتاب في الفلسفة الاولى ص ٥٤ ، ومعنى قوله لا الحال التي هو فيها ما ، الحال التي هو فيها شيء موجود .

(٣) غير منقوطة في الاصل .

(٤) زيادة بتطلبها المعنى — راجع الفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلاً أو ظرفاً — لكن مع تغيير في ضبط مايلي ويجوز أن يكون لفظ فان تحريفاً عن لفظ : كان .

(٦) هذه مفعول خلف إذا اعتبرناها فعلاً — قارن الفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(٧) في الاصل : فاذا ينتهي .

(٨) ويمكن بحسب الدليل نفسه في الرسالة السابقة وبحسب ما تجده في الفلسفة الاولى ( ص ٥٦ ) يمكن أن تكون العبارة : فاذا لا ينتهي .

(٩) في الاصل متساوياً ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(١٠) في الرسالة السابقة متصاعداً ، وراجع ما تقدم ص ٥٦ .

(١١) لعله يحسن أن تقرأ : معلوم ، أي : زمان معلوم محدود .



المعلوم إلى مالا نهاية [ له ] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهياً — وهذا خلف لا يمكن البتة<sup>(١)</sup> .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية — ومالا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤدي إلى آخرها ، فإنه لا يقطع مالا نهاية له من الزمن ، حتى ينتهي إلى زمن محدود بته — والانتها<sup>(٢)</sup> إلى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلاً<sup>(٣)</sup> من لانهاية [ له ] ، بل من نهاية اضطراراً ، فلم يست مدة الجرم بلا نهاية<sup>(٤)</sup> .

وليس ممكناً أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإن نسبة الجرم ليست لانهاية لها ، وإن نسبة<sup>(٥)</sup> الجرم متناهية .

فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً يحدث اضطراراً ، والمحدث يحدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ؛ فلكل محدث اضطراراً من ليس<sup>(٦)</sup> .

(١) النص في هذا الجزء من الرسالة حيدر الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فان أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لانهاية لأوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان ما لا ينتهي حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لأن لانهاية ، لكن هذا المقدار هو ما بين النقطة المفروضة حتى مالا نهاية له ، فهو إذن متناه ، وعلى هذا يكون مالا نهاية له متناهياً ، وهو تناقض .

(٢) في الاصل : والا ينتهي — والتصحيح بحسب ص ٧٥ مما تقدم .

(٣) في الفلسفة الاولى : فصلاً .

(٤) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تنامي الزمان من أوله ، وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لا أول له ، فأننا لو فرضنا نقطة معينة منه فانه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ، وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة الممينة فلزمان أول .

(٥) هكذا الاصل ، ولعلها تعريف عن : فانية :

(٦) هكذا في الاصل ومن شكل — ولعل الصواب . فلكل محدث اضطراراً من ليس

والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛

فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً<sup>(١)</sup> في حال واحدة  
لجميعهم ، أى لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشئ الذى يسمه شئ واحد إنما يتكرر [ بـ ] أن ينفصل بعضه من  
بعض بحال ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففهم فصول كثيرة ؛ فهم مركبون بما  
عمهم ومن خواصهم ، [ لا ] أهى بالكل واحداً<sup>(٢)</sup> دون الآخر ؛

والمركبون لهم مركب ، لأن مركباً ومركباً من باب المضاف ؛ فيجب  
إذن أن يكون للفاعل فاعل ؛ فإن كان لواحد<sup>(٣)</sup> فهو الفاعل الأول ؛ وإن  
كان كثيراً ، وفاعل<sup>(٤)</sup> الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلانهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل ؛

فإذن ليس كثيراً ، بل واحدٌ غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات  
الملحدين هلوأ كبراً ، لا يشبه خاقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ،  
ولست فيه بنة ، ولأنه مبدع ومبدعون ؛ ولأنه دائم ومغير دائمين ، لأن  
ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير<sup>(٥)</sup> دائم .

فلاحظ هذه المعاني ، أيها الأخ المحمود ! بين ذلك ، واقتنها لحياة نفسك  
الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الحقية ، تفض بك الى سعة أوطان  
المعرفة ، وابن من تفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ، وإياه أسأل أن ينير  
فهمك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذلك هواؤك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الاصل : اشتراك  
(٢) فى الاصل : واحد .  
(٣) لعله يقصد : العلة الاولى الواحدة (٤) هكذا فى الاصل - ولعلها فاعل  
(٥) بين السطرين - فى الاصل - فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير -

## استدراكات وتصويبات

ص	س	اقرأ
٦	السطر الأخير	الذاعة لكون والفساد
٢٦	٩ (هامش)	يقول إنه مشتق من إن
٢٧	»	صاغوا كلمة كون من كان
٢٧	» ٣٣	M. Ilorten
٢٨	» ٢٥	أنية
٢٨	» ٢٣	والحركة والسكون
٢٩	» ١٩	من اليمين : الكلمة الأولى = $\sigma\tau\iota$ = أن ، والثانية = $\sigma\upsilon$ = الموجود
٢٩	» ٢٢	أنه إن
٣٠	» ٢	« ما »
٣٠	» ١٥	في معرفة الأواخر والأوائل
٣٢	» ١٦	تخرجنا
٣٢	» ٤	تخرجنا أو تخرجنا
٣٣	» ٥	أتهما كلمتان رائدتان
٣٣	» ٦	فالقراءة اجتهدية
٣٤	» ١٠	احصاء مساوي القوم
٣٧	» ٨	عند كلمة وجود يوضع رقم (٣)
٣٧	» ١٠	عند مباشرة الحس محسوسة
٤٩		في الأصل المصور بعد ..... زدناها
٥٥		ينقل عند كلمة متناه في س ٣ هامش رقم • من الصفحة السابقة

ص	ش	أقرأ
٥٤	٤ (هـ.ش)	ص ٣١ عما تقدم
٦٥	١٢٤١١	مقول على كل واحد من أشخاصه
٦٦	١٦	فهي فيه
٦٧	٦	فهي فيه
٦٧	٤	منبتين
٦٧	١٠	أنبت
٦٨	٣	ليست بحقيقية
٦٨	١١	بنوع عرضي
٧٠	٦٠	[ لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات ]
٧٣	١٩	لأن للمعرفة برسم
٧٨	٨	لأنه إن لم تكن هناك كثرة
٧٩	١٠	راجع ص ٢٩ عما تقدم
٨٠	٧٤	إذ هما متباينان
٨٤	٤	على ما يقال عليه العظيم
٨٦	٥	وأن يكون حصراً للتقسيم
٨٨	٥	والبريات إلى البرو
٨٩	٢	ولعلها : بالاسم
٩١	١٢	من الواحد البسيط
٩٢	١١	فماذن الايمان أول العدد
٩٤	١٦	فما قد تبين
٩٥	٣	في الأصل
٩٦	١	لأنها غير خفية المعنى



أقرأ	ص	ص
المشابهة	١٣٤١٠	٩٨
يعنى فى الفكر أو فى الذهن	٢ (هامش)	٩٨
متجزىء	٩	٩٩
كجميع الأعظام	١١	١٠٠
أما بالعرض	١٣	٤٠٢
فالكثرة إذن	١٤	١٠٣
يحذف هامش رقم ٣		١٠٥
مبدأ حركة التنوى	١٤	١٠٦
ولتعريف الكندى الصورة	» ٨	١١٤
κνησιχαιία	» ٣	١٢٦
متضادين	٥	١٢٨
الجربرة	» ٦	١٢٨
هنا تكرار، ولكن المعنى واضح	» ١	١٤٤
قول أرسطو بازلية العالم	١٦	١٤٨
وأيد بمثل فهمك	٣	١٥٨

# محتويات الكتاب

الصفحة.	الموضوع
	الإهداء
٢	مقدمة
٥	كتاب الكندي في الفلسفة الأولى
٥	مقدمة تحليلية
٢٥	النص
١٠٩	رسالة في حدود الأشياء ورسومها
١٣١	» » الفاعل الحق التام والفاعل الناقص
١٣٧	» » إيضاح تنافى جرم العالم
١٤٧	» » رسالة في مالا نهاية له
١٥٤	» » وحدانية الله وتنافى جرم العالم
	محتويات الكتاب
	استدراكات وتصويبات

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٢٨

مطبعة حسّان

٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٢٣٥٤٠



RASA'IL ALKINDI ALFALSAFIYYAH  
THE PHILOSOPHICAL TREATISES  
OF ALKINDĪ  
*First Part*

K. ALFALSAFAH AL-ŪLA, R. AL-HUDŪD  
R. ALFĀ'IL AL-HAKK, R. TANĀHĪ DJIRM AL-ĀLAM  
R. MALĀNIHĀTA LAHŪ, R. WAHDĀNIYYAT ALLĀH

*Edited by*  
*Mohammad Abd al-Hādī Abū Rīdah*

SECOND EDITION  
CAIRO 1978

Bibliotheca Alexandrina



0274272

مطبعة حسنة  
٢٤١ شارع الجيوش - القاهرة ت ٨٢٣٥٤٠